

भामतीः एक अध्ययन

वेदान्त दर्शन के सन्दर्भ में
वाचस्पति मिश्र का मूल्यांकन
डॉ. ईश्वर सिंह

भारतीय दर्शन में सर्वतन्त्रस्वतन्त्र के नाम से विख्यात
आचार्य वाचस्पति मिश्र ने सांख्य, योग, न्याय, मीमांसा,
वेदान्त—सभी वैदिक दर्शन-सम्प्रदायों को अपनी लेखनी
से उपकृत एवं सगृह्य किया है।

शांकरवेदान्त में शारीरवभाष्य पर उनकी 'भामती'
अन्यतम स्थानाभिषिक्त अन्वयनाम्नी विवृति है। अद्वैत
वेदान्त का अध्ययन-अध्यापन 'भामती' के बिना अपूर्ण
ही रहता है। डॉ० ईश्वर सिंह द्वारा लिखित
'भामती : एक अध्ययन' (वेदान्त दर्शन के सन्दर्भ में
वाचस्पति मिश्र का मूल्यांकन) एक शोधात्मक मीमांसा
है। भामतीकार के समग्र व्यक्तित्व का परिचय, भामती
के आविर्भाव से पूर्व के वेदान्त की झांकी, व्याख्या के रूप
में 'भामती' का वैशिष्ट्य, प्रतिपक्षियों की आलोचनाओं,
विशेषकर बौद्धों व भास्कर के आक्षेपों का भामतीकार
के द्वारा किया गया प्रत्याख्यान-विवरण, उत्तरवर्ती
अद्वैतीय वाङ्मय पर 'भामती' का प्रभाव आदि के
माध्यम से एक व्याख्याकार और दार्शनिक के रूप में
भामतीकार का मूल्यांकन प्रस्तुत अध्ययन की अन्यतम
विशिष्टता है।

भारतीय दर्शन, विशेषकर शांकरवेदान्त के ज्ञानार्थों
के लिए एक अध्येतव्य एवं संग्राह्य 'प्रयास' है।

प्रकाशक :

मंथन पब्लिकेशन्स,

22 आर०, मॉडल टाउन,

रोहतक—124001

भामती : एक अध्ययन

[वेदान्तदर्शन के सन्दर्भ में वाचस्पति मिश्र का मूल्यांकन]

डॉ० ईश्वर सिंह

संस्कृत, पालि एवं प्राकृत विभाग,
महर्षि दयानन्द विश्वविद्यालय,
रोहतक

Foreword by

Dr. Jai Dev Vidyalkar

Professor & Head

Department of Sanskrit, Pali & Prakrit,
Maharshi Dayanand University ROHTAK



भामती : एक अध्ययन

[वेदान्तदर्शन के सम्बन्ध में वाचस्पति मिश्र का मूल्यांकन]

© डॉ० ईश्वर सिंह

प्रथम संस्करण : 1983

मूल्य : पञ्चानशे रुपये

Rs. 95-00

मध्यम पब्लिकेशन, रोहताक द्वारा प्रकाशित एवं रघु कंपोजिंग एजेंसी
द्वारा तारकेश्वर प्रिंटर्स, जाह्नपुरा-दिल्ली-110032 में मुद्रित ।

BHĀMATĪ : EKA ADHYAYANA

Vedānta Darśana Ke Sandarbha Meñ Vācaspati Miśra Kā Mūlyāṅkara
by Dr. Ishwar Singh

FOREWORD

As a co-sharer in teaching a paper of the specialised group of Indian Philosophy to the students of M. A. class with Dr. Ishwar Singh, I had many an occasion to discuss with him some of the knotty problems relating to the Advaita-Vedānta-school of Śaṅkarācārya. On one such occasion our discussion centred on the phenomenon of adhyāsa as defined by the great Ācārya. Naturally enough, our discussion veered on its elucidation by the different commentators and this provided me an opportunity to go through the third chapter (tṛtīya unmeṣa) of his thesis entitled "Vācaspati Miśra Kī Vedānta darśana Ko dena." The presentation of Vācaspati's and those of others' views on this topic was so lucid and informative that it captivated my interest so much that I read the whole of it in four sittings.

Its reading convinced me that Dr. Ishwar Singh has not only covered the new ground than that done by Dr. S. S. Hasurkar in his book entitled "Vācaspati Miśra on Advaita Vedānta" (1958) but has also critically analyzed and evaluated Vācaspati Miśra's contribution to Śaṅkara's Advaita theory. I felt convinced that this thesis must see the light of day so that the students and scholars of this Philosophy may judge for themselves the high merit of Dr. Ishwar Singh's work. I, therefore, readily agreed to introduce his book entitled "Bhāmati : eka adhyayana" (Vedānta Darśana Ke Sandarbha meṁ Vācaspati Miśra Kā mūlyāṅkana) to the admirers of Indian Philosophy, when I came to know that the book is being published. Readers of this book will readily agree that this work is not merely a 'book' but is an embodiment of the result of a labourious study of the Pre and Post Śaṅkara Advaita Philosophy.

Vaiśākhi

13th of April, 1983

Rohtak

—Jai Dev Vidyalandkar

उपक्रम

प्रस्तुत ग्रंथ पी-एच० डी० उपाधि के लिए जोधपुर विश्वविद्यालय, जोधपुर द्वारा स्वीकृत मेरे शोधप्रबन्ध 'वाचस्पति मिश्र की वेदान्तदर्शन को देन' का परिवर्तित शीर्षक के अन्तर्गत मुद्रित रूप है। इस विषय की ओर उन्मुख होने की एक स्वाभाविक पृष्ठभूमि है।

एम० ए० उत्तरार्द्ध में वैकल्पिक वर्ग के रूप में मैंने भारतीय दर्शन का चयन किया था। उसी के अन्तर्गत 'सांख्यतत्त्वकौमुदी' के माध्यम से आचार्य वाचस्पति के 'सम्पर्क' में आने का सौभाग्य प्राप्त हुआ, किन्तु वैदिक दर्शन के जिस सम्प्रदाय के भी मैं पृष्ठ पलटता, वहीं वाचस्पति मिश्र का नाम विशिष्टाग्र एव अपरिहार्य प्रतीत होता। इस प्रकार दर्शन के रंगमंच पर विभिन्न भूमिकाओं में प्रस्तुत होने वाली उनकी बहुभंगिमा-विशारद मनीषा उत्तरोत्तर वृद्धिष्णु जिज्ञासा एवं आकर्षण का केन्द्र बनती चली गई। इसी जिज्ञासा और आकर्षण ने इस बहुपक्षीय मनीषा से लेखनी-सम्बन्ध स्थापित करने की महत्त्वाकांक्षा को जन्म दिया। अनतिविलम्ब ही उत्साहवर्धक परीक्षा-परिणाम ने शोध-कार्य के लिए मार्ग प्रशस्त कर इस महत्त्वाकांक्षा की पूर्ति का अवसर भी जुटा दिया।

किन्तु वाचस्पति का दार्शनिक व्यक्तित्व इतना विशाल एवं गम्भीर है कि उसे पूर्णार्थ में स्पर्श कर पाना लेखनी के सकृत् प्रयास की पहुँच से बाहर है, यह तथ्य भी सामने था। अतः यह आवश्यक प्रतीत हुआ कि उस विराट् व्यक्तित्व के किसी एक पक्ष तक ही अपने प्रयास को सीमित रखा जाए। किन्तु किस पक्ष तक? सांख्य, योग, न्याय, मीमांसा, वेदान्त अनेक पक्ष हैं उस व्यक्तित्व के! इस समस्या का समाधान प्रस्तुत किया स्वयं आचार्य वाचस्पति मिश्र ने। दर्शन की विभिन्न सुधासरिताओं में अवगाहन करने के अनन्तर उनकी अनुभवसंकुला मनीषा अन्ततोगत्वा वेदान्तजाह्नवी में ही तो रम गई थी। अतः उस विराट् व्यक्तित्व को लेखनी से छूने की सामान्योन्मुखी अभिलाषा का विशिष्टीकरण हुआ वेदान्ती वाचस्पति मिश्र को जानने-टटोलने की महत्त्वाकांक्षा के रूप में। सौभाग्य से मेरी रुचि एवं जिज्ञासा के अनुसार ही शोध के लिए विषय भी स्वीकृत हो गया—“वाचस्पति मिश्र की वेदान्त-दर्शन को देन।” ईशानुकम्पा और गुरुप्रसाद से उस महत्त्वाकांक्षा की पूर्ति हुई उपर्युक्त शोध-प्रबन्ध के रूप में, और परिणति हुई प्रकृत मुद्रित 'अध्ययन' के रूप में।

अपने विषय पर कार्य करते हुए इसी विषय से सम्बन्धित, डॉ० श्रीनाथ श्रीपाद हसूरकर द्वारा लिखित शोध-प्रबन्ध “Vācaspati Miśra on Advaita Vedānta”

को लेकर यह प्रश्न प्रायः मेरे सामने आता रहा कि जब पहले ही इस विषय पर कार्य हो चुका है तो प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध की क्या विशिष्ट उपयोगिता हो सकती है ? इसका उत्तर मैं इस प्रकार देना चाहूँगा । एक ही राम को लेकर वाल्मीकि ने अपनी रामायण की रचना की और तुलसी ने भी उसी राम पर रामचरितमानस का भव्य प्रासाद खड़ा किया, क्या इन दोनों कृतियों का अपना पृथक् महत्त्व नहीं है ? ब्रह्मसूत्रों पर शंकर ने भाष्य लिखा किन्तु आगे चलकर भास्कर, यादवप्रकाश, रामानुज, माधव, बल्लभ, विज्ञानभिक्षु ने भी अपने-अपने दृष्टिकोण से उन्हीं ब्रह्मसूत्रों को भाष्य समर्पित किये । शंकराचार्य के शारीरिक भाष्य पर पद्मपाद टीका लिख चुके थे, आचार्य वाचस्पति ने क्यों लिखी ? फिर उनके परवर्ती आचार्यों आनन्दगिरि, गोविन्दानन्द और अद्वैतानन्द ने उसी भाष्य की विवृति के लिए क्यों लेखनी उठायी ? इतना ही क्यों, ब्रह्म को लेकर उपनिषदों में पर्याप्त चर्चा हो चुकी थी, फिर ब्रह्मसूत्रों, भाष्यों आदि की निर्मिति उसी ब्रह्म को विषय कर क्यों की गई ? किन्तु हम देखते हैं कि एक ही विषय पर लिखित विभिन्न ग्रन्थ निरर्थक नहीं हैं, सबका अपना-अपना महत्त्व है । अतः किसी विषयविशेष पर किसी विद्वद्विशेष के द्वारा लेखनी उठाये जाने का यह अर्थ कथमपि नहीं हो सकता कि आगे जाने वाले जिज्ञासुओं एवं अनुसंधित्सुओं के लिए उस विषयविशेष के द्वार बन्द हो गए हैं ।

इसलिए कोई भी कृति अपने प्रतिपाद्य विषय की दृष्टि से पूर्ण होने का दावा नहीं कर सकती । लिखने की आवश्यकता बनी ही रहती है—‘पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते ।’ इस बात में सन्देह नहीं कि डॉ० हसूरकर ने विषय का प्रतिपादन पर्याप्त कुशलता, सफलता एवं गम्भीरता से किया है किन्तु कुछ ऐसी बातें, जो वर्तमान शोधकर्त्ता के दृष्टिकोण से वेदान्त को वाचस्पति की देन के मूल्यांकन के सन्दर्भ में समाविष्ट की जानी चाहिए थीं, अस्पृष्ट ही रह गई हैं, यथा वाचस्पति के व्यक्तिगत जीवन तथा उनकी विभिन्न कृतियों का सामान्य परिचय, ‘भामती’ की व्याख्या-सम्बन्धी विशेषताएँ, उनके द्वारा की गई विरोधी मतवादों, विशेषकर भास्करदृष्टि की गम्भीर आलोचनाएँ, परवर्ती टीकाकारों एवं लेखकों द्वारा की गई वाचस्पति मिश्र की आलोचनाओं की समीक्षा, परवर्ती वेदान्ताचार्यों पर वाचस्पति मिश्र के प्रभाव का सर्वेक्षण आदि । साथ ही अवच्छेदवाद-प्रतिबिम्बवाद में वाचस्पति का हृदय तथा दृष्टिसृष्टिवाद का स्वरूप-विवेचन व वाचस्पति मिश्र के द्वारा उसका अवलम्बन आदि कुछ ऐसे विचार-बिन्दु थे, जहाँ मैं विद्वान् लेखक के निष्कर्षों से सहमत हो पाने में असमर्थ था । इसलिए उक्त विषय पर शोध-कार्य करने की महुती आवश्यकता भी थी और पर्याप्त क्षेत्र भी था । प्रस्तुत शोध-ग्रन्थ इसी दिशा में एक लघु प्रयास है ।

प्रस्तुत अध्ययन पाँच उन्मेषों में विभक्त है । परिचयात्मक प्रथम उन्मेष में वाचस्पति मिश्र के व्यक्तित्व एवं कृतित्व का परिचय दिया गया है, क्योंकि किसी विद्वान्

१. इस ओर सकेत अवश्य किया गया है किन्तु परवर्ती साहित्य से इस प्रसंग में प्रमाण-स्वरूप स्थल प्रस्तुत करने तथा विशदरूप से सर्वेक्षण करने का प्रयास नहीं किया गया है ।

के दृष्टिकोण के पक्षविशेष से सम्बन्ध स्थापित करने से पहले उसके सम्पूर्ण दृष्टिकोण का सामान्य परिचय आवश्यक होता है। 'प्राक्-प्रवाह' नामक द्वितीय उन्मेष में वाचस्पति से पूर्व के वेदान्त पर एक विहंगम दृष्टि डालते हुए इस बात को जानने का प्रयास किया गया है कि उस समय वाचस्पति जैसे प्रबुद्ध मनीषी एवं 'भामती' जैसी प्रौढ़ रचना की आवश्यकता क्यों थी। दार्शनिक दृष्टि से जो-जो वाचस्पति मिश्र की विशेषताएँ मानी जाती हैं, उनकी पृष्ठभूमि के परिज्ञान के लिए इसी क्रम में कतिपय अद्वैतीय मान्यताओं के प्राक्-प्रवाह पर भी प्रकाश डालना आवश्यक समझा गया। 'भामती की आभा' नामक तृतीय उन्मेष में भामतीकार की दार्शनिक एवं व्याख्यात्मक विशेषताओं को भी उभारने का प्रयास किया गया है। आचार्य वाचस्पति मिश्र ने अद्वैतमत की स्थापना के लिए विरोधी मतों का सबल युक्तियों से खण्डन किया है। 'आलोचन-भंगिमा' नामक चतुर्थ उन्मेष के पूर्वभाग में एक आलोचक के रूप में आचार्य वाचस्पति मिश्र की देन को उजागर करने का तथा उत्तरभाग में परवर्ती वेदान्ताचार्यों द्वारा की गई इन विशिष्ट सिद्धांतों तथा व्याख्यानों की आलोचनाओं को समीक्षासहित प्रस्तुत करने का यत्न किया गया है। 'प्रचय-गमन' नामक पंचम उन्मेष में परवर्ती वेदान्तसाहित्य पर वाचस्पति के प्रभाव-विस्तार के प्रसंग में 'भामती' की व्याख्याओं, उपव्याख्याओं पर प्रकाश डालने के साथ-साथ शांकरभाष्य की (वाचस्पति-परवर्ती) अन्य व्याख्याओं के ऐसे स्थलों को सामने लाने का प्रयास किया गया है जो 'भामती' के वैचारिक अथवा भाषिक गठन से प्रभावित हैं। इसी क्रम में वेदान्त के परवर्ती प्रकरण-ग्रन्थों पर भी वाचस्पति मिश्र के प्रभाव का सर्वेक्षण प्रस्तुत करने का प्रयास किया गया है।

प्रस्तुत विषय के लिए सामग्री एकत्र करने के प्रसंग में जिन संस्थाओं से मुझे विशिष्ट उपयोगी सामग्री मिली उनमें (१) पुस्तकालय, श्री उदासीन संस्कृत महाविद्यालय, वाराणसी, (२) श्री गीयनका संस्कृत पुस्तकालय, वाराणसी, (३) श्री सरस्वती भवन पुस्तकालय, वाराणसी, (४) विभागीय पुस्तकालय, संस्कृत एवं पालि विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी, (५) केन्द्रीय पुस्तकालय, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी, (६) पुस्तकालय, श्री मुनिमण्डलाश्रम, कनखल (हरिद्वार), (७) पुस्तकालय, श्री गुरुमण्डलाश्रम, हरिद्वार, (८) श्री श्रवणनाथ पुस्तकालय, हरिद्वार, (९) केन्द्रीय पुस्तकालय, जोधपुर विश्वविद्यालय, जोधपुर, (१०) श्री सुमेर तांबंजनिक पुस्तकालय, जोधपुर तथा (११) राजस्थान प्राच्यविद्या-प्रतिष्ठान जोधपुर के नाम मुखपतः उल्लेखनीय हैं। इन सभी संस्थाओं के सम्बन्धित अधिकारियों ने जो महत्त्वपूर्ण सहयोग मुझे दिया, उसके लिए मैं उनका हृदय से आभारी हूँ।

आदरणीय श्री सुरजनदास जी स्वामी ने अपने कुशल निर्देशन तथा अनेकधा साहाय्य के रूप में आहूति प्रदान कर इस बोधयज्ञ को सफल बनाकर मुझे उपकृत किया है। मैं उनका आजोवन अधमर्ण रहूँगा।

भगवान् विष्णुनाथ की पवित्र नगरी, पारम्परिक संस्कृताध्ययनाध्यापन के वैभव से मण्डित काशी में जिन प्रतिष्ठित विद्वानों का विशिष्ट एवं अमृतोपम प्रसाद मुझे प्राप्त हुआ उनमें अन्वर्थनामा परमपूज्य स्वामी श्री योगीन्द्रानन्द जी महाराज का नाम विशेष

रूप से उल्लेखनीय है। उनके पवित्र एवं स्नेहपूर्ण चरणों में बैठकर जहाँ मैं उनके विविध ग्रन्थोद्धरणमन्त्रप्रसूत ज्ञानरत्नकणों को यथासामर्थ्य बटोरने का सौभाग्य प्राप्त कर सका वहाँ उनके व्यक्तिगत पुस्तकालय में उपलब्ध अनेक महत्त्वपूर्ण दुर्लभ ग्रन्थों से भी लाभान्वित हुआ। एतदर्थ मैं आदरणीय स्वामी जी महाराज का अत्यन्त कृतज्ञ हूँ। समादरणीय ज्ञानवयोवृद्ध श्री कमलाकान्त जी मिश्र (भूतपूर्व अध्यक्ष, गीयनका-संस्कृत महाविद्यालय तथा सम्मानित प्राध्यापक, वाराणसी संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी), स्नेहमूर्ति पूजनीय श्री एस० सुब्रह्मण्यम् शास्त्री (अध्यक्ष, मीमांसाविभाग, संस्कृत महाविद्यालय, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय), माननीय श्री मूलशंकर जी व्यास (प्राध्यापक, संस्कृत महाविद्यालय, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय) आदि विद्वानों ने भी अपनी चिरकाल-संचित ज्ञानसुधा से मेरी ज्ञान-पिपासा को तृप्त किया है। अपने तत्कालीन विभागाध्यक्ष महोदय डॉ० रसिकविहारी जोशी का भी मुझे यथासमय अमूल्य सहयोग प्राप्त हुआ जिसके लिए उनके प्रति मैं अपनी हार्दिक कृतज्ञता प्रकाशित करता हूँ। प्रेरणा एवं स्नेह के स्रोत परमपूज्य श्री द्वारिकानाथ जी शुक्ल (उपप्रधानाचार्य, श्री शार्दूल संस्कृत विद्यापीठ, बीकानेर) एवं श्री जी० एल० शर्मा (भूतपूर्व प्राध्यापक, श्री शार्दूल संस्कृत विद्यापीठ, बीकानेर), तथा अपने अभिन्न मित्र श्री जगदीशचन्द्र गहलोत (जोधपुर) के सहयोग को भी मैं इस अवसर पर कैसे भुला सकता हूँ जिन्होंने शोधकार्यविधि में अनेक विषय परिस्थितियों में मुझे निश्चिन्तता एवं स्थिरता प्रदान की।

अपने वर्तमान विभागाध्यक्ष माननीय डॉ० जयदेव विद्यालङ्कार के प्रति भी अपनी श्रद्धाभिश्चञ्जना एवं धन्यवादार्पण अपना परम कर्तव्य समझता हूँ जिनकी सत्प्रेरणा एवं पथ-संज्ञापना प्रत्येक अधिजिगांसु एवं जिज्ञासु के लिए पाथेयस्वरूप है। प्राक्कथन (Foreword) के रूप में उनके आशीर्वाचन से प्रस्तुत कृति निःसन्देह द्विगुणाभ हुई है।

मैंने यथामति विषय का सुसंगत प्रतिपादन करने का पूर्ण प्रयास किया है, किन्तु मैं इस सम्बन्ध में पूर्णता या त्रुटिहीनता का दावा नहीं करता। किसी विषयविशेष से सम्बद्ध निष्कर्ष पर मतवैभिन्नता का सभी को अधिकार है, अतः मैं सर्वसहमति की आशा लेकर नहीं चल रहा हूँ। स्वयं को एक जिज्ञासु की भूमिका में देखना मुझे परम रुचिकर प्रतीत होता है, अतः विश्व जन जो भी उपयोगी सुझाव प्रेषित करेंगे, उनका हृदय से स्वागत करूँगा।

कतिपय मुद्रण-सम्बन्धी त्रुटियाँ रह गई हैं। उनके निराकरण के लिए अशुद्धि-संशोधन-पत्र पुस्तक के अन्त में दिया गया है। पाठकगण कृपया उक्त संशोधन को कार्यान्वित करने के पश्चात् ही पुस्तक को पढ़ना प्रारम्भ करें, यह विनम्र निवेदन है। इनके अतिरिक्त भी कुछ त्रुटियाँ अदृष्ट, अस्पष्ट रह गई होंगी। ऐसे स्थलों पर सुमति पाठक कृपया स्वयं सुधार करके पढ़ने का कष्ट करें। इति शम् ।

रामनवमी

२१ अप्रैल, १९५३

रोहतक

सुविज्ञापी राकाशी

— ईश्वरसिंह

संकेत-सूची

अन्ययो० = अन्ययोगव्यवच्छेदस्तोत्र

अभि० शा० = अभिज्ञानशाकुन्तल

ईशा० = ईशावास्योपनिषद्

ऋग्/ऋग्वे० = ऋग्वेद

कठ० = कठोपनिषद्

कल्प०/कल्पतरु = वेदान्तकल्पतरु

काठ० = काठकोपनिषद्

की० ब्रा० = कीर्षीतकीब्राह्मण

गी०/गीता = श्रीमद्भगवद्गीता

गीताभाष्य = श्रीमद्भगवद्गीता शांकरभाष्य

गोपी० = गोपीनाथ कविराज

चौ० सं० = चौखम्बा संस्करण

चौ० सं० ली० = चौखम्बा संस्कृत लीरीज

छा०/छान्दो०/छान्दोग्य० = छान्दोग्योपनिषद्

जं० सू० = जैमिनिसूत्र

तै० ब्रा० = तैत्तिरीयब्राह्मण

तै०/तैत्ति० = तैत्तिरीयोपनिषद्

तै० सं० = तैत्तिरीयसंहिता

द्र० = द्रष्टव्य

न्या० क०/न्याय क० = न्यायकणिका

न्या० कु० = न्यायकुसुमाञ्जलि

न्या० वा० ता०/तात्पर्यटीका/न्या० वा० ता० टी०/न्या० वा० टी० =

न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका

न्या० वा० ता० प० = न्यायवार्त्तिकतात्पर्यपरिशुद्धि

न्या० सि० मु० = न्यायमिहान्तमुक्तावली

न्या० सू० = न्यायसूत्र

न्या० सू० नि० = न्यायसूचीनिबन्ध

परिमल = कल्पतरुपरिमल (वेदान्तकल्पतरु की व्याख्या)

पंच० = पंचपादिका

पंच० विग्र० = पंचपादिकाविवरण

प्रकटार्थ/प्रकटार्थ० = प्रकटार्थविवरण

प्र० वा० = प्रमाणवास्तिक

प्र० न० = प्रश्नोपनिषद्

वृ० वृह०/वृह० = वृहदारण्यकोपनिषद्

ब्र० सू० = ब्रह्मसूत्र

ब्र० सू० शां० भा०/शां० भा० ब्र० सू० = ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य

भाम० = भामती

भास्करभाष्य = ब्रह्मसूत्रभास्करभाष्य

भनु० = भनुस्मृति

माण्डूक्यो० = माण्डूक्योपनिषद्

मी० द० = मीमांसादर्शन

मी० व्या० प्र० = मीमांसान्यायप्रकाश

मी० सू० = मीमांसासूत्र

मु०/मुण्डक = मुण्डकोपनिषद्

यो० सू० = योगसूत्र

लङ्का० = लङ्कावतारसूत्र

वेदान्त० = वेदान्तपरिभाषा

शतपथ०/श० वा० = शतपथब्राह्मण

शाण्डिल्य० = शाण्डिल्यसूत्र

नारीयकभाष्य = ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्य

शां० भा० = शांकरभाष्य

श्लो० = श्लोक

श्लो० वा० = श्लोकवास्तिक

श्वे०/श्वेता० = श्वेताश्वतरोपनिषद्

सां० का० = सांख्यकारिका

सां० तत्त्वकी०/सांख्यतत्त्वकी० = सांख्यतत्त्वकीमुद्रा

सिद्धान्त० = सिद्धान्तविशेषग्रह

सर्वदर्शन० = सर्वदर्शनमग्रह

Proceedings = Proceedings of the Second Oriental
Conference, Calcutta.

Radha Krishnan = S. Radha Krishnan

विषयानुक्रम

पृष्ठ संख्या

FOREWARD

उपक्रम

संकेत-सूची

| | |
|---|---------|
| प्रथम उन्मेष — भामतीकार : परिचय | १—२० |
| देश | १ |
| काल | १ |
| विद्यास्रोत | ३ |
| संदृश्य | ५ |
| कृतियाँ | ६ |
| सन्दर्भ | १६ |
| द्वितीय उन्मेष—प्राक्-प्रवाह | २१—४८ |
| १. वाचस्पति से पूर्व का वेदान्त : एक विहङ्गम-दृष्टि | २१ |
| २. अद्वैत वेदान्त की सामयिक माँग और 'भामती' का जन्म | ३२ |
| ३. प्राप्तन अद्वैतीय मान्यता-प्रवाह | ३४ |
| सन्दर्भ | ४२ |
| तृतीय उन्मेष—'भामती' की धाभा | ४९—१२४ |
| १ 'भामती' की विशेषताएँ | ४९ |
| सन्दर्भ | १११ |
| चतुर्थ उन्मेष—प्रातोषन-भंगिमा | १२५—२१६ |
| (अ) 'भामती' के आलोच्य मतवाद | १२५ |
| १. लोकायतिकमत-समीक्षा | १२५ |
| २. बौद्धमत-समीक्षा | १२८ |
| ३. जैनमत-समीक्षा | १४१ |

| | |
|--|-----|
| ४. न्याय-वैशेषिक-सम्मत परमाणुकारणतावाद-समीक्षा | १४३ |
| ५. सांख्ययोगमत-समीक्षा | १५५ |
| ६. मीमांसकमत-समीक्षा | १४८ |
| ७. भास्करमत-समीक्षा | १५५ |
| ८. पाशुपतमत-समीक्षा | १७५ |

| | |
|------------------------|-----|
| (आ) 'भामती' के आलोचक | १७७ |
| १. प्रकटार्थकार | १७७ |
| २. चित्तुखाचार्य | १८५ |
| ३. नृसिंहाश्रम | १८६ |
| ४. अण्णयदीक्षित | १६१ |
| ५. नारायणानन्द सरस्वती | १६३ |
| सन्दर्भ | १६७ |

| | |
|---------------------------------------|---------|
| पञ्चम उन्मेष—प्रचयगमन | २१७—२६५ |
| १. 'भामती' का व्याख्या-परिवार | २१७ |
| २. व्याख्याकारों की 'भामती' में आस्था | २२१ |
| ३. 'भामती' का प्रचार-क्षेत्र | २२६ |
| सन्दर्भ | २५७ |

| | |
|------------------------------|---------|
| उपसंहार | २६६—२७० |
| १. निष्कर्ष | २६६ |
| २. उपसन्धियाँ | २६६ |
| सन्दर्भ | २७० |
| शेषप्रयुक्तग्रन्थ-निर्देशिका | २७१ |
| ग्रन्थद्वि-संशोधन | २७८ |
| नामानुक्रमजिका | २८२ |

मातः सरस्वति पुनः पुनरेष तत्वा
वद्वांजलिः किमपि विज्ञपयाम्यवेहि ।
वाक्चेतसो मम तथा भव सावधाना
वाचस्पते वंचसि न स्खलतो यथेते ॥

—उदयनाचार्यः

भामतीकार : परिचय

मिथिला जनपद की पावन धरा ने वाचस्पति नाम के कई वेदार्थवेत्ता, शास्त्रनिष्णात, दर्शन-मनीषी विद्वानों को जन्म दिया है, जिनमें तीन अत्यन्त प्रसिद्ध हैं—(१) सर्वतन्त्र स्वतन्त्र षड्दर्शन-टीकाकार वाचस्पति मिश्र, (२) खण्डनोद्धार ग्रंथ के रचयिता वाचस्पति मिश्र तथा (३) धर्मशास्त्रों के प्रख्यात व्याख्याता वाचस्पति मिश्र।^१ इनमें षड्दर्शन-टीकाकार प्रथम वाचस्पति मिश्र का ही प्रकृत ग्रन्थ से सम्बन्ध है। अतः परिचयात्मक इस प्रथम उन्मेष में उन्हीं के व्यक्तित्व एवं कृतित्व का संक्षिप्त परिषय प्रस्तुत करने का प्रयास किया जा रहा है।

देश

वर्तमान बिहार प्रान्त में नेपाल से सटा हुआ दरभंगा मण्डल है। उसके मधुबनी सबटिविजन में अन्ध्रराठाड़ी नाम का एक गाँव है। यही वह गाँव है जिसे आचार्य वाचस्पति मिश्र ने अपने जन्म एवं सरस्वत्याराधन से कृतार्थ किया था। आचार्य के स्मारकों में से इस समय केवल एक 'मिसिराइन पोखरि' ही दिनमणि के समान अपने प्रभास्वर ज्ञानालोक से सर्वविशाओं की भास्वरित करने वाले दार्शनिक शिरोमणि के अदृश्य प्रतिबिम्ब को अपने अन्तःस्थल में समोपे हुए है जिसकी चपल ऊर्मियाँ दिक्-तटों पर आचार्यप्रवर का जाज्वल्यमान इतिहास लिखती चली जा रही हैं—अनदेखी-सी अनजानी-सी। कहा जाता है कि इस 'पोखरि' का खनन आचार्य वाचस्पति मिश्र की धर्म-भक्तनी 'मिश्रानी' जी के नाम पर उनके जीवन-काल में किया गया था।

काल

सौभाग्य से स्वयं आचार्य वाचस्पति मिश्र ने अपनी कृति 'न्यायसूचीनिबन्ध' के अन्त में उसका रचनाकाल 'वस्वकंवसुवत्सरे' स्पष्टतः निर्दिष्ट किया है।^२ साकेतिक भाषा में वसुपद* '८' संख्या का, अंक '९' संख्या का सूचक माना जाता है। इस प्रकार '९' संख्या अपने पूर्व व उत्तर दो 'वसु' पदों से निर्दिष्ट दो '८' से घिरी '८९८' सम्पन्न होती है। विपरीत गति से अंकों का विन्यास करने पर भी ८९८ संख्या ही प्राप्त होती है। अब प्रश्न इतना रह जाता है कि यह कौन-सा संवत्सर है। मूल पंक्ति में 'वत्सरे' शब्द

विशेष निर्णायक सिद्ध नहीं होता क्योंकि वत्सर का सामान्य अर्थ वर्ष मात्र होता है। उस समय विक्रमाब्द और शकाब्द के रूप में दो संवत्सर प्रचलित थे। संस्कृत के विद्वान् उन दोनों का उपयोग किया करते थे। यदि हमें शकाब्द माना जाए, जैसा कि कुछ विद्वानों का मत है, तो उनके व्याख्याकार उद्भट तैत्तिरीय श्री उदयनाचार्य से केवल ८ वर्ष पूर्व आचार्य वाचस्पति मिश्र की स्थिति होती है। इतना ही नहीं, 'न्यायमूचीनिबन्ध' के पश्चात् सांख्य, योग और वेदान्त पर बिगुल व्याख्या-सम्पत्ति का सम्पादन करने के लिए वाचस्पति मिश्र चिन्तमान रहे होंगे। उदयनाचार्य ने अपनी रचना 'लक्षणावली' का समय शक संवत् ६०६ लिखा है।^{१४} उससे पूर्व भी उनका उदीयमान जीवन रहा होगा। फलतः दोनों समसामयिक हो जाते हैं जो कि विद्वानों की आदान-प्रदान, आलोचना-प्रत्यालोचना आदि परम्परा में अधिक गुक्ति-संगत प्रतीत नहीं होता क्योंकि प्रसिद्ध बौद्ध विद्वान् ज्ञानश्री और रत्नकीर्ति ने अपनी निबन्धावलियों में आचार्य वाचस्पति के मतों की पुष्कल समालोचना की है। उनके समालोचित छण्डलक ज्यों-के-त्यों 'न्यायकणिका' और 'न्यायवार्तिक-तात्पर्यटीका' में पाये जाते हैं। ज्ञानश्री और रत्नकीर्ति की आलोचनाओं का समुचित उत्तर एवं उनकी स्थापनाओं की गम्भीर आलोचना उदयनाचार्य ने अपने ग्रन्थों में की है। ज्ञानश्री का समय सन् १०४० ई० विद्वानों ने माना है।^{१५} जो कि ६६२ शक संवत् बैठता है जो कि उदयनाचार्य के भी पश्चात् पड़ता है। अतः यह सर्वथा असम्भव प्रतीत होता है। वाचस्पति और उदयनाचार्य के मध्य में ज्ञानश्री की स्थिति मानना नितान्त उचित प्रतीत होता है। इस प्रकार वाचस्पति की ग्रन्थ-रचना, उसकी प्रसिद्धि, ज्ञानश्री द्वारा उनके आलोचनात्मक ग्रन्थों का निर्माण और उन ग्रन्थों की सौकर-प्रसिद्धि तथा आचार्य उदयन द्वारा ज्ञानश्री के ग्रन्थों की समालोचना आदि के लिए आचार्य वाचस्पति और उदयनाचार्य के मध्य में सौ-डेढ़ सौ वर्ष का समय सामान्यतः अपेक्षित है जो कि ८६८ को विक्रम संवत्सर मानने पर ही सुसम्भ होता है। इस तथ्य की पुष्टि श्री सतीशचन्द्र विद्याभूषण^{१६}, श्री गोपीनाथ कविराज^{१७}, श्री सुरेन्द्रनाथदास गुप्ता^{१८} के लेखों से भी होती है कि ८४१ ई० सन् अर्थात् ८६८ वि० सं० में वाचस्पति विद्यमान थे।

इस मन्तव्य को आचार्य वाचस्पति द्वारा निदिष्ट^{१९} उनके आश्रयदाता महाराज नृग की स्थिति के निकष-प्राप्ति पर चढ़ाकर परीक्षण किया जा सकता है किन्तु महाराज नृग का स्थिति काल स्वयं अन्धकार के गर्भ में निहित-सा है क्योंकि नृग नाम का कोई प्रसिद्ध नरपति मिथिला अथवा उसके आसपास का शासक या, इस विषय पर इतिहास मौन है। अतः नृग नाम की संगमनिका लोगों ने कई प्रकार से की है। कुछ विद्वानों ने नृग शब्द को योगिक मानकर 'मनुष्यों का आश्रयदाता' अर्थ करके इससे धर्मपाल^{२०} नाम के राजा की ओर संकेत किया है। कुछ लोगों ने किसी अन्ध महाराजा के लिए नृग शब्द का प्रयोग माना है अर्थात् जो मनुष्यों के सहारे चलता हो, (नृभिर्गच्छतीति)। उस महाराजा की राजधानी को अन्धराठाड़ी कहा जाता है। अन्धराठाड़ी गाँव के पास ही तीन छोटे-छोटे तालाब हैं जिनके नाम 'नरही', 'बचही', 'मिसिराइन' प्रसिद्ध हैं। नरही का सम्बन्ध नृग से, बचही का वाचस्पति से और मिसिराइन का वाचस्पति की धर्मपत्नी से जोड़ा

जाता है। कुछ विद्वानों का मत है कि नृग नाम का महाराजा नेपाल में 'सिमरांगगढ़' का शासक था।^१ वाचस्पति मिश्र उसी के सभापण्डित थे।

वाशय यह है कि वाचस्पति मिश्र का समय निश्चित करके ही उनके समय के किसी राजा को नृग नाम से संकेतित किया जा सकता है। नृग महाराजा के द्वारा किसी प्रकार का ऐतिहासिक निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता है। अतः वाचस्पति मिश्र द्वारा समालोचित दार्शनिक विद्वानों के समय से ही सहायता लेना आवश्यक है।

ऊपर यह कहा जा चुका है कि आचार्य वाचस्पति मिश्र के घोर समालोचक बौद्ध विद्वान् ज्ञानश्री और रत्नकीर्ति वाचस्पति मिश्र और उदयनाचार्य के मध्य में आकर वाचस्पति के समय की उत्तरायधि के निर्णायक सिद्ध होते हैं। इसी प्रकार वाचस्पति मिश्र द्वारा समालोचित विद्वान् इनकी पूर्वाधि के निर्णायक माने जा सकते हैं। आचार्य वाचस्पति ने अपने ग्रन्थ में धर्मकीर्ति, प्रज्ञाकर गुप्त, धर्मांतर एवं शान्तरक्षित जैसे बौद्ध विद्वानों का निराकरण किया है।^{११} इनमें सबसे परवर्ती तत्त्वसंग्रह के रचयिता आचार्य शान्तरक्षित माने जाते हैं। इनका समय विद्वानों ने आठवीं शताब्दी निश्चित किया है।^{१२} अतः उस शताब्दी के पश्चात् नवम शताब्दी में ही आचार्य वाचस्पति मिश्र की स्थिति मानी जा सकती है।

विद्यास्रोत

वाचस्पति मिश्र ने त्रिलोचनाचार्य को अपना गुरु लिखा है^{१३} और उनके विषय में लिखा है कि उन्होंने न्यायमञ्जरी^{१४} नामक ग्रन्थ का निर्माण किया था। अतः कहा जा सकता है कि त्रिलोचनाचार्य उनके विद्यागुरु तथा न्यायमञ्जरी के रचयिता थे। श्री उदयनाचार्य ने भी तात्पर्य-परिणुद्धि के आरम्भ में त्रिलोचनाचार्य को वाचस्पति मिश्र का गुरु बताया है।^{१५} किन्तु त्रिलोचनाचार्य का इस समय कोई ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है। जयन्त भट्ट की 'न्यायमञ्जरी' निश्चित रूप से त्रिलोचनाचार्य की 'न्यायमञ्जरी' से भिन्न है क्योंकि इसमें आचार्य वाचस्पति का मत उद्धृत है*। अतः जयन्त भट्ट की 'न्यायमञ्जरी' आचार्य वाचस्पति मिश्र के पीछे की रचना है। यहाँ एक बात अवश्य ही विचारणीय है कि त्रिलोचनाचार्य की न्यायमञ्जरी का ज्ञान जयन्त भट्ट को रहा होगा या नहीं। यदि रहा होगा तो अपनी इस रचना का वही मान क्यों रखा? प्रायः विद्वान् अपनी रचनाओं को नया नाम प्रदान किया करते हैं, जिससे किसी प्रकार की भ्रान्ति उत्पन्न न हो। इससे ज्ञात होता है कि जयन्त भट्ट को त्रिलोचनाचार्य की न्यायमञ्जरी का ज्ञान नहीं था। न्याय का एक उद्भट ग्रन्थकार अपने पूर्वाचार्यों की कृति से अनभिज्ञ हो, यह भी सम्भव प्रतीत नहीं होता। ज्ञानश्री द्वारा आलोचित त्रिलोचनाचार्य की 'न्यायमञ्जरी' के स्थल जयन्त की 'न्यायमञ्जरी' में उपलब्ध नहीं होते और जयन्त की न्यायमञ्जरी ज्ञानश्री की पहली दृष्टि से कैसे बच गई? इस प्रकार 'न्यायमञ्जरी' की समस्या इस समय न्याय की एक जटिल ग्रन्थ बन गई है। जयन्त भट्ट के पुत्र द्वारा विरचित 'आगमद्वय' नाम के नाटक से उसका समय वाचस्पति मिश्र के कुछ पश्चात् ठहरता है। बहुत सम्भव है कि काश्मीर और मियिला के सुदूर प्रान्तों में रहने वाले

न्याय के प्रकाण्ड विद्वान् एक दूसरे की रचना-राशि से अपरिचित होते हुए अपने-अपने की रचनाएँ करते चले गए हों।

जयन्त भट्ट और आचार्य वाचस्पति मिश्र का परस्पर परिचय रहा हो अथवा नहीं, यह निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि जयन्त भट्ट को आचार्य वाचस्पति मिश्र का गुरु मानना¹⁴ किसी प्रकार भी सम्भव नहीं। अतः यह निश्चित है कि आचार्य वाचस्पति के गुरु त्रिलोचनाचार्य थे और उनकी 'न्यायमञ्जरी' जयन्त की 'न्यायमञ्जरी' से भिन्न थी।

वाचस्पति मिश्र का चतुरस्र वेदुष्य उनके विशाख विशाखोत्त का राक्षी है। आचार्य त्रिलोचन को छोड़कर आचार्य वाचस्पति मिश्र के विद्यास्रोत का विशेष पता नहीं लगता। त्रिलोचनाचार्य यदि वेदान्ती भी थे तो उनको मण्डन मिश्र के सम्प्रदाय का वृत्त प्रकाश-स्तम्भ मानना होगा जिससे आचार्य वाचस्पति मिश्र की अन्तरात्मा सर्वथा विभासित थी। पक्षान्तर से वाचस्पति मिश्र का अन्य कोई मण्डन-सम्प्रदाय-दीक्षित शिक्षक मानना होगा। इस प्रकार सांख्य, योग आदि के विषय में भी कहा जा सकता है। व्याकरण, काव्य, कोश में प्रवीण विद्वान् अपने स्वयं श्रम से विविध विद्याओं का उपार्जन कर सकते हैं, किन्तु उसका उपार्जन साम्प्रदायिकता से अहिर्गन्त-सा ज्ञानकता रहता है। मीमांसाशास्त्र का स्वयं अनुशीलन कर एक ग्रन्थकार ने मीमांसा के पारिभाषिक शब्द 'विद्वद्वाचस्पति'¹⁵ का असाम्प्रदायिक अर्थ कर डाला है। किन्तु वाचस्पति मिश्र को यह अनुपम विशेषता है कि उनके ग्रन्थ में कहीं भी असाम्प्रदायिकता की गन्ध नहीं है। उनका पूरा वाङ्मय साम्प्रदायिक गरिमा और भावना-भीम्य-सुलभ-समूर्जा से ओत-प्रोत है। उनके समग्र असाम्प्रदायिक तत्वों के मस्तक पर अनुपासितगुरुता का भयंकर कलंक लगा दिया जाता था। कुछ दिनों के पश्चात् वही उपाधि गाली के रूप में परिणत हो गई थी। इस प्रकार इस तथ्य पर पहुँच जाना अत्यन्त स्वाभाविक है कि विभिन्न सम्प्रदायसिद्ध गुरु या गुरुजनों से ही उन्होंने विधिपूर्वक ज्ञान, विज्ञान और संज्ञान की प्राप्ति की थी।

साहित्य-सर्जन क्रम में सर्वप्रथम 'न्यायकणिका' का उल्लेख¹⁶ वाचस्पति मिश्र ने किया है। 'न्यायकणिका' के आरम्भ में 'न्यायमञ्जरी' के तत्त्वर गुरुजन को नमस्कार करने का क्या तुफ? 'न्यायमञ्जरी', 'कोई न्यायरत्न', 'न्यायमाला', 'न्यायप्रकाश' के समान मीमांसा का ही ग्रन्थ होगा और उसके रचयिता कोई मीमांसाचार्य रहे होंगे, यह कहना कदापि सम्भव नहीं क्योंकि ऊपर कहा जा चुका है कि बौद्ध विद्वान् ज्ञानश्री ने त्रिलोचनाचार्य की जिस 'न्यायमञ्जरी' का उद्धरण और निराकरण प्रस्तुत किया है, वह न्याय का ही ग्रन्थ था, मीमांसा का नहीं। फिर मीमांसा-प्रकरण के आरम्भ में न्याय के आचार्य का उल्लेख यह सिद्ध कर रहा है कि वही न्यायाचार्य मीमांसा के भी उपदेक थे किन्तु उनके ऐश्वर्य से न्याय-क्षेत्र जितना जाज्वल्यमान हो रहा था उतना मीमांसाप्रोगण नहीं। मीमांसा-जगत् में भट्ट (कुमारिल) क्षेत्र ही ऐसा है जो कि मण्डन सम्प्रदाय से विरिधित और परिवर्द्धित था। मण्डन मिश्र ने 'विधिविवेक' ग्रन्थ का निर्माण किया था विध्ययं का निरूपण करने के लिए। उसी पर 'न्यायकणिका' व्याख्या वाचस्पति ने लिखी। 'विधिविवेक' पर 'न्यायकणिका' के निर्माण में बहुत सावधानी बरती गई है। ऐसा नहीं

संगता कि वह किसी विद्वान् का प्रथम प्रयास है। अतः इस ग्रन्थ की रचना के पूर्व उनके द्वारा अध्ययन-अध्यापन की दीर्घकालिकता तथा पुष्कलता से सभी दार्शनिक तत्त्वों का मथन किया जा चुका था।

विद्याल्लोत का उद्गम-स्थल गुरुजनों के पञ्चात् मुद्गत्राप्ति^{१०} माना जाता है। इस दृष्टि से भी वाचस्पति मिश्र का विद्याल्लोत सम्पन्न और प्रभावशाली था। आचार्य वाचस्पति मिश्र के जीवन की यह महती विशेषता थी कि उनका विद्याल्लोत उभयदृष्टि से सम्पन्न था। इसलिए पूरा दार्शनिक क्षेत्र उनको अभिनव दोनों के द्वारा पुनर्जीवित और समृद्ध हो गया था। उद्योतकर का रचना-प्रवाह अत्यन्त जीर्ण और शुष्कप्रायः हो चला था। उसे नवजीवन प्रदान करते समय वाचस्पति मिश्र कह उठे थे, मैं पुण्य कर रहा हूँ—

“उद्योतकराचीना मतिजरतीनां समुद्धरणात्”

अर्थात् उद्योतकराचार्य की वाग्वह्वी गी का जीर्णता के दलदल से उद्धार किया। निश्चित रूप से यह बड़े पुण्य का कार्य सम्पन्न हो गया। जैसे गंगा के क्षीण प्रवाह को मार्ग में पड़ने वाले स्रोतों से सम्पन्न और समृद्ध किया जाता है, इसी प्रकार ‘भामती’ के प्रखर विपुल स्रोत ने शांकरभाष्य की तरंगिणी को नया रूप, अद्भुत बल तथा विस्तृत प्रभाव प्रदान किया, भले ही वह अपने को पवित्र करने का बहाना^{११} लेकर इसमें मिला हो। आशय यह है कि जिस प्रकार हिमाद्रि का विस्तार वक्षःस्थल विविध मेघमालाओं से जल-धाराएँ प्राप्त कर और उन्हें एक विशाल रूप देकर नहानद के रूप में प्रवाहित कर विस्तृत समतल क्षेत्रों को आप्लावित किया करता है, इसी प्रकार वाचस्पति मिश्र के विस्तार मस्तिष्क ने विविध विद्या-स्रोतों से विचार-धाराएँ (ज्ञानधाराएँ) प्राप्त कर सम्पूर्ण दर्शन के विशाल वक्षःस्थल-क्षेत्र को आप्लावित कर दिया था। उनकी उदग्र, प्रांजल, गहन और अश्रान्त लेखनी की समता प्राप्त करने का साहस आज तक कोई लेखनी नहीं कर पायी है।

वैदुष्य

किसी विद्वान् का वैदुष्य उसकी भाषा-शैली के सोष्ठ्य एवं भाव-गाम्भीर्य से निखरा करता है। आचार्य वाचस्पति मिश्र ने समग्र दर्शनों को अनुपम व्याख्या से ही विभूषित नहीं किया अपितु सभी दर्शन-क्षेत्रों को अपनी प्रांजल व अभिनव भाषा-शैली से हरे-भरे लता-मण्डप का वह रूप प्रदान किया जिसकी शीतल छाया में आज भी प्रत्येक सन्तप्त जिज्ञासु मनीषी विश्रान्ति और नवस्कृति प्राप्त करता है। उदाहरण के रूप में भाषा-शैली के कुछ स्थल प्रस्तुत किए जा रहे हैं—

(१) प्रतिभासमानता मात्र ही वस्तु सत्ता है—इस पर आपत्ति करते हुए वाचस्पति ने लिखा है—“तथा सति मरुषु मरीचिचयमुच्चावचम् उच्चलत्तुंगतरंग-भ्रममालेयमभ्रमणमवतीर्णा मन्दाकिनी इत्यभिधाय प्रवृत्तस्तत्तोपमापीयाणि विपासामु-पशमयेत्।”^{१२} अर्थात् वस्तु के प्रतिभासमान = प्रतीयमान = प्रतीतिसमाख्य आकार को ही यदि सत् माना जाए तब मरुमरीचि में प्रतीयमान और उल्लसती हुई तरंगों वाले

प्रतीयमान जमाज्य की सत्ता माननी पड़ेगी, तब उसमें अवगाहन करने और उसमें से जल को कुछ अञ्जुतिदा पान करने से मानव का सन्तान और तृषा दूर हो जाती चाहिए, किन्तु ऐसा होना नहीं, अतः प्रतीयमान मात्र को वस्तुसत्ता नहीं कहा जा सकता ।

(२) ब्रह्मासाक्षात्कार की संस्कारिता की सम्भावना के लिए पूर्वपक्षी कहना है—“मा भूद् ब्रह्मासाक्षात्कार उत्पाद्यादिरूपः उपासनायाः, संस्कार्यस्तु अनिवंचनीया-
नाद्यविद्याद्वयानिधानावनयनेन भविष्यति, प्रतिसीरापिहिता नतंकीव प्रतिसीरावनयद्वारा
रंगध्यापृत्तेन”^{२३}

अर्थात् ‘ग्रीहीन् अवहन्ति’ वाक्य-प्रतिपादित अवघात एक ऐसा संस्कारकर्म है जिसके द्वारा घान्य का तुष दूर हो जाता है और तण्डुल अनावृत हो जाते हैं, वैसे ही उपासना का एक ऐसा संस्कार कर्म है जिसके द्वारा ब्रह्म के दोनों आवरणों (मूलाविद्या एवं नूलाविद्या) का अपसारण हो जाता है तथा अनावृत ब्रह्म का साक्षात्कार हो जाता है। अतः उपासना में संस्कार्यकर्मता ब्रह्मासाक्षात्कार के प्रति बहुत सम्भावित है। अथवा इसे यूँ भी कहा जा सकता है—किन्नी रंगशाला का द्वार दो पक्षों से ढका है—दोनों पक्षों के उठते ही नतंकी वा साक्षात्कार होता है, दगंक मुग्ध और कृतकृत्य हो जाते हैं क्योंकि बहुत दिनों से जिसकी द्योगाया सुनते आए थे, जिनके रूप-लावण्य का चिन्तन अन्तः-स्थल पर खेला करता था, जिसकी दिदृक्षा सीमा पर पहुँच चुकी थी, उसका मोहक रूप सामने आने पर किस दिदृक्षु का हृदयदुण्ढरीक न खिल उठेगा ।

(३) लौकिक या वैदिक रूप अर्थ में ही पक्षों की शक्ति का ग्रहण होता है, इस प्रकार के आप्रह्म में भरे हुए हठीले प्रभाकर का मुँहतोड़ उत्तर देने के लिए एक ऐसा महावाक्यरूपी ब्रह्मास्त्र प्रस्तुत किया जाता है जिसके सामने उसे नमस्तस्क होकर यह मान लेना होगा कि इस वाक्य में न तो किसी कार्यार्थक तत्त्व, लिङ्, लोट् आदि का प्रयोग किया गया है और न यहाँ कोई कार्यार्थ विद्यमान है, अर्थात् पूरे का पूरा सिद्धार्थ-निकरपारावार प्रस्तुत किया जाता है—“आस्रण्डलादिसिद्धविद्याधरगन्धर्वपारःपरिवारो ब्रह्मलोकावतीर्णमन्दाकिनीयःप्रवाहपातघोतकलघोतमयशिलातलो नन्दनादिप्रमदवनविहारिमणियशकुतकमनीयनिनदमनोहरः पर्वतराजः सुमेरुः”^{२४}

पर्वतराज सुमेरु का पौराणिक वर्णन कितना मनोहर है । गिरि-सम्राट् वह सुमेरु पर्वत है जिस पर महेन्द्रादि लोकपाल व देवतागण निवास करते हैं, जो सिद्ध विद्याधर, गन्धर्व एवं अश्वराओं के परिवार से परिपूर्ण है, जिसकी शिलाएं ब्रह्मलोक से अवतीर्ण मन्दाकिनी के विमल प्रवाह से घुलकर सुवर्णम आभा लिए दर्पण के समान चमक रही हैं, जिस पर नन्दवन जैसे अनुपम उद्यानों में बहुवर्ण की मणियों से परिपूर्ण पक्ष वासे पक्षिगण मनोहर कलरव कर रहे हैं ।

(४) “इमाः सर्वाः प्रजा अहरहर्गच्छन्त्य एतं ब्रह्मलोकं न विन्दन्ति”^{२५}—इस श्रुतिवाक्य का रहस्य समझाने के लिए कितना अच्छा उदाहरण उपरिष्ठत किया जाता है—“यथा चिरेतननिरुद्धनिविडमलपिहितानां कसघोतशकसानां पथि पतितानामुपयुंपरि संचरद्भिरपि पान्यैर्घनैर्यादिभग्नविषण्डनिवह्विधमेतानि नोपादीयन्ते”^{२६}

अर्थात् बहुत दिनों ने जमे हुए मल से कलुषित सुवर्ण से परिपूर्ण भूमि पर परि-

अमरत घनाभिलाषी मनुष्य सुवर्ण के खण्डों को पत्थर के निकम्मे टुकड़े समझकर हाथ नहीं डालता उसी प्रकार मुमुक्षुगण अपनी निराभिलषित धनराशि से परिपूर्ण घग्घाम पर विचरण करते हुए भी अपनी निधि से अनभिज्ञ रहते हैं।

(५) अन्यव्यत्यतिकर्माभित युक्ति के आधार पर शरीर से भिन्न आत्मा की सत्ता सिद्ध करने के लिए दृष्टान्त दिया जाता है—“यथा सत्वयं चैत्रस्तारक्षवी व्यास्त-विकटदंष्ट्राकरालाननामुत्तच्छब्धभ्रममस्तकावचुम्बिलांगूलामतिरोवारणध्वस्तविशालवृत्त-लोचनां रोमांचराचयोत्पुल्लभीयणां स्फटिकाचलभित्तिविम्बतामभ्यमित्रीणां तनुमाख्याय स्वप्ने प्रतिबुद्धो मानुषीमात्मनस्तनुं पश्यति तदोभयदेहानुगतमात्मानं प्रतिसंदधानो देहातिरिक्तमात्मानं निश्चिनोति।”^{१८}

(६) परमेश्वर की जगद्रूपता एक श्रीहामात्र है जिसे वह बिना किसी प्रकार के श्रम के अनायास कर डालता है—इस सिद्धान्त को सुद्ध करने के लिए पुराणों से लेकर अपने समय तक के उदाहरण मिश्र जी प्रस्तुत करते हैं—“दृष्टं च यदल्पवीर्यबुद्धी-नामशक्यमस्तिदुष्करं वा तदन्वेषामनल्पबलवीर्यबुद्धीनां मुशक्मीयत्करं वा। न हि वानरं मरुतिप्रभृतिभिर्नगैर्न बद्धो नीरनिधिरगाधो महामत्त्वानाम्। न चैव पार्येन शिलीमुखैर्न बद्धः। न चायं न पीतः सक्षिप्य चुतुकेन हेलयैव कल्पयोनिना महानुनिना। न चाद्यानि न दृश्यन्ते लीलामात्रविनिमित्तानि महाप्रासादप्रमदवनानि श्रीमन्मृगनरेन्द्राणामन्वेषां मनसापि दुष्कराणि नरेश्वराणाम्”^{१९}

अर्थात् जिस काम को एक शक्तिहीन दीन मानव नहीं कर पाता उसे बल-सम्पन्न सशस्त्र महापुरुष सहज में कर डालता है, अर्थात् महोदधि, जिस पर सेतुबन्ध की रचना एवं उसके पी जाने का सामर्थ्य साधारण मानव में न होने पर भी, क्या हनुमान् जैसे महापराक्रमी, अर्जुन जैसे महाबली पुरुषपुंगवों के द्वारा वह नहीं बाँधा गया और अगस्त्य जैसे महर्षियों ने क्या उस सागर को चूल्हों से नहीं पी डाला? आज भी वह देखने में आता है कि अन्य स्वल्पबलवीर्य वाले राजाओं के द्वारा असाध्य कार्य अपार पौरुष एवं ऐश्वर्य से सम्पन्न महाराज नृग के द्वारा सहज में ही सुसम्पन्न कर डाले जाते हैं, वैसे ही साधारण मानव द्वारा जगत् की रचना सोची भी नहीं जा सकती। किन्तु सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान् परमेश्वर इसे अनायास कर डालते हैं।

(७) “भीषास्माद् वातः पवते भीषोदेति सूर्यः” (ति० २।८)—इस धृति का आशय स्पष्ट करते हुए कहा गया है—

“इतरथाऽतिचपलस्यूलघलवरकस्सोममासाकलिसो जलनिधिरित्तापरिमण्डल-मवगिलेत्। बहवानसो वा विस्फुलितज्वालाजटिसो जगद्मस्मसाद् प्रापयेत्। पवनः प्रचण्डो वाऽकाण्डमेव ब्रह्माण्डं विषटयेत्।”^{२०}

अर्थात् वह ब्रह्माण्डाधिनायक परमेश्वर जगत् की प्रत्येक इकाई को अपनी मर्यादा और सीमा में जकड़ कर रखता है, नहीं तो पृथ्वी-मण्डल से कई गुणा अधिक महासागर कभी भी ज्वार-भाटा के समय अपनी विकराल बलतरंगों से पृथ्वी-मण्डल को पुका देता, उससे भी अधिक प्रचण्ड बहवानस की घबकती ज्वालार्ण कभी भी ब्रह्माण्ड को धूमसात् कर देती और अत्यन्त बलवेगवाली पवन के झकोरे विश्व को झकझोर

कर रख देते। अतः मानना होगा कि ईश्वर के भय से प्रत्येक भूत अपनी मर्यादा में सीमित और केन्द्रित है।

(८) वस्तु-साक्षात्कार किसी प्रकार की भावना, तर्क या कल्पना पर निर्भर नहीं रहा करता। अतः ब्रह्मसाक्षात्कार में किसी प्रकार की अविरल चिन्तना या भावनामयी प्रज्ञा का उपयोग सम्भव नहीं। इस तथ्य का विशदीकरण लोक-प्रसिद्ध निदर्शन के द्वारा किया जाता है—

“न ज्ञत्वनुमानविवुद्धं बल्लिं भावयतः शीतातुरस्थ शिशिरभरमध्यरतरकाय-
काण्डस्य स्फुरज्ज्वालावटिलानलसाक्षात्कारः प्रमाणान्तरेण संवाद्यते।”^{३०}

अर्थात् चिन्तामयी प्रज्ञा की धर्मव्यक्ति भावना के सन्तत प्रवाह की देन अवश्य है किन्तु उसका स्वरूप साक्षात्कार जैसा नहीं होता, कोई शीतपीडित दन्तवीणाप्रवीण प्राणी ध्वनि के निरन्तर चिन्तन-मात्र से शरीर के शीतत्व निवारण में सक्षम बल्लि-साक्षात्कार को प्रकट नहीं कर सकता। ठीक इसी प्रकार जिस शानाग्नि से सभी कर्म भरमसात् हो जाते हैं, समस्त बन्धन प्रक्षीण हो जाते हैं तथा मोक्षपद का लाभ होता है, उसकी उत्पत्ति किसी प्रकार की भावना, चिन्तना, उपासनामन्त्र से सम्भव नहीं क्योंकि ब्रह्म-साक्षात्कार ब्रह्मस्वरूप है और उस ब्रह्म को उत्पन्न करने का साहस किसी प्रकार के कर्म में सम्भव नहीं, क्योंकि नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त-स्वभाव-ब्रह्म का निर्माण क्या कभी घटपट के समान किसी कर्म से हो सकता है?

(९) ‘भामती’ के समान ही मिश्र जी की अन्य रचनाओं का सम्पूर्ण वाङ्मय-कविवर ललित सूक्तियों से अलङ्कृत पाया जाता है, उनके प्रदर्शन से अनपेक्ष्य ज्ञान-विस्तार के भय से केवल एक ‘सांख्यतत्त्वकोमुदी’ का वाक्य उद्धृत कर इस प्रसंग को पूर्ण किया जाता है।

सांख्य-सम्मत प्रकृति की सुकुमारता एवं तत्त्वद्रष्टा पुरुष के प्रति प्रकृति की अप्रवृत्ति का उदाहरण रखा गया है—

“क्षमूर्ध्वपश्चा हि कुलवधूरतिमन्दाक्षमभ्यरा प्रमादाद् विगलितशिरोऽञ्जला
चेदालोक्यते परपुरुषेण, उदासी तथा प्रयतते, अप्रमत्तां ययैनां पुरुषान्तराणि न पुनः
पश्यन्ति।”^{३१}

अर्थात् जैसे कि विशाल महलों की ऊँची चारदीवारी के घेरे में रहने वाली कुलवधू कभी बाहर निकलती है, सजीले नेत्रों को पैरों के पास की धरती पर गड़ाये सकुचाती-सी बहुत मन्द गति से जा रही है। प्रमादवश या उद्धत वायु की चपल हिलोर से घूँघट-पट कुछ खुल जाता है और किसी पुरुष की दृष्टि मुखमण्डल पर पड़ जाने का आभास जैसे ही होता है, वैसे ही इतनी सजग और सावधान होकर चसती है कि फिर वह पुरुष कभी भी उसका दर्शन नहीं कर पाता।

कथित सूक्तियों की घर्षा से यह परिस्फुटित हो जाता है कि वाचस्पति मिश्र की भाषा-शैली अत्यन्त संयत, मनोरम, प्रायः वैदर्भी तथा गोड़ी रीति का मिश्रित सम्पुट लिए विमल-प्रवाह-जाह्नवी के समान समस्त दार्शनिक क्षेत्र को उर्वरता और शाद्वलता प्रदान करती हुई प्रवाहित होती है। इनकी भाषा पर स्पष्ट रूप से आचार्य मण्डन मिश्र,

योगभाष्यकार व्यास, भाष्यकार शंकर तथा आचार्यवर पतंजलि की भाषा का विशेष प्रभाव परिलक्षित होता है। केवल भाषा-शैली में ही यह प्रजसता नहीं, भावगाम्भीर्य भी अव्यक्त श्लाघनीय है।

जैसा कि कृतियों में परिचय के अन्तर्गत बतलाने का प्रयास किया जाएगा कि सर्वप्रथम मिश्र जी ने मीमांसा का उपवन इसलिए संवारा क्योंकि उसके सौरभ से सभी दर्शन सुरभित बने हुए हैं। इसलिए कुमारिल भट्ट ने मीमांसा विद्या को अन्य विद्याओं का उपप्लवक, पोषक माना है।^{३२} सभी दर्शनों की बृहता का सूत्रपात वहीं होता है। पश्चात्तन सभी रचनाओं में मिश्र जी 'न्यायकणिका' को उद्धृत करते चले गए हैं।^{३३} विपक्षिणों के आक्षेप भी अधिक इसी अंग पर हुए हैं। इस अंग को सूक्ष्मित करने का प्रयास इसीलिए उनका रहा है कि इसके भावों की अक्षण्णनीय शक्ति से दूसरे दर्शन संचालित बने हुए हैं। 'भामती' जैसी भावी कृतियों का आधार 'न्यायकणिका' में ही मिश्र जी की भविष्यभिज्ञता से निहित एवं निश्चित हो चुका था जिसका निर्देश स्पष्ट रूप से वे 'भामती' टीका में विषयों का प्रतिपादन करते हुए कर देते हैं।

(१) जैसाकि प्रमाकर की ओर से जो यह कहा गया था कि किसी ज्ञान को मिथ्या विषय-व्यभिचारी मानने पर सभी ज्ञानों पर से मनुष्य का विश्वास उठ जाएगा और ज्ञान-मूलक व्यवहार विलुप्त हो जाएगा, उस कथन का निराकरण स्वतः प्रामाण्यव्युत्पादन के समय 'न्यायकणिका' में विरचित रूप से किया गया है।^{३४}

(२) 'सामान्यतोदृष्टं वा' के द्वारा जगत्कर्ता ब्रह्मा का अनुमान जो तात्त्विक लोग किया करते हैं उसका परीक्षण और निराकरण 'न्यायकणिका' में कर दिया गया है।^{३५}

(३) तात्त्विकमतसम्मत शब्द की अनिश्चयता और अस्थिरता का निराकरण 'न्यायकणिका' में पर्याप्त रूप से किया जा चुका है।^{३६} अब उस पर यहाँ और अधिक कहने की आवश्यकता नहीं है।

इस प्रकार 'न्यायकणिका' में विवादास्पद विषयों पर विचार करते हुए मिश्र जी इतनी गहराई में चले गए हैं कि अन्यत्र उसपर सोचे-समझे बिना पूर्वचर्चा का उद्घरण मात्र देकर उसे छोड़ देते हैं।

इसी भाँति 'तत्त्वपर्यटीका' में स्थान-स्थान पर भावगाम्भीर्य का दर्शन होता है। 'भामती' तो उनकी अन्तिम कृति होने से उन्हें सबसे अधिक बढ़कर प्रियतमा रही होगी। उसमें सभी बातों की अन्तिम रूप दे दिया गया है जिसके ऊपर कुछ अधिक कहने का साहस आज तक किसी विद्वान् ने नहीं किया।

कृतियाँ

'भामती' के अन्त में वाचस्पति मिश्र ने अपनी कृतियों का उल्लेख किया है।^{३७} तदनुसार इनके लिखे ग्रन्थ इस प्रकार हैं—

- (१) न्यायकणिका
- (२) ब्रह्मतत्त्वसमीक्षा
- (३) तत्त्वबिन्दु

- (४) न्यायवाचिकतात्पर्यटीका
- (५) न्यायसूचीनिबन्ध
- (६) सांख्यतत्त्वकीमुदी
- (७) तत्त्वत्रैवारदी
- (८) भामती ।

(१) न्यायकणिका (मीमांसा)

जैमिनि (लगभग २०० ई० पू०) के मीमांसा-सूत्रों पर भट्टमित्र^{२८}, हरि तथा भाबदास^{२९}, हरि तथा उदयन (शास्त्रदीपिका में उल्लेख)^{३०} ने टीकाएँ लिखीं। शाबरस्वामी (०१७ ई० पू०)^{३१} ने भाष्य लिखा। यही भाष्य परवर्ती मीमांसा-कृतियों का आधार बना। इस पर एक अज्ञातनामा लेखक ने, जिसे कि प्रमाकर ने वातिककार कहकर पुकारा है तथा कुमारिल ने जिसका 'यथाहुः' कहकर उल्लेख किया है, शाबर-भाष्य पर टीका लिखी। डॉ मंगलनाथ झा के अनुसार^{३२} शाबर-भाष्य पर प्रमाकर ने जो 'बृहती' नामक टीका लिखी है, वह इसी यातिककार की कृति पर आधारित है। 'बृहती' पर शालिकनाथ मिश्र ने 'ऋजुविमला' टीका लिखी। कुमारिल भट्ट ने शाबर-भाष्य के प्रथम अध्याय के प्रथम पाद पर 'श्लोकातिक' तथा प्रथम अध्याय के द्वितीय पाद से तृतीय अध्यायान्त भाष्य पर 'तन्त्रवातिक' टीकाएँ लिखीं। शेष अध्यायों पर 'टुप टीका' लिखी। मण्डन मिश्र ने 'विधिविवेक' तथा 'मीमांसानुक्रमणी' नामक स्वतन्त्र ग्रन्थ लिखे। उन्होंने तन्त्रवातिक पर भी टीका लिखी है।

मण्डन मिश्र ने 'विधिविवेक' ग्रन्थ की रचना-विधि के स्वरूप का निर्णय करने के लिए की है जिसाकि स्वयं उन्होंने आरम्भ में प्रतिज्ञा की है—

“साधने पुरुषार्थस्य संगिरन्ते श्रयोविदः ।

बोधं विधौ समापत्तमतः स प्रविविच्यते ॥”

इस ग्रन्थ पर वाचस्पति मिश्र ने 'न्यायकणिका' नाम की व्याख्या लिखी है। यह व्याख्याग्रन्थ वाचस्पति मिश्र की समस्त रचनाओं में प्रथम स्थानाभिषिक्त माना जाता है। पूर्वमीमांसा विषय पर सर्वप्रथम लेखनी उठाने का भी एक विशेष तात्पर्य है। कोई ऐसा भारतीय दर्शन नहीं जिसमें मीमांसा का अबलम्बन न लिया गया है। कुमारिल भट्ट ने भी लिखा है—

“मीमांसाख्या तु विद्येयं बहुविद्यान्तराश्रिता ।”

अतः समस्त दर्शन जिस शक्ति से शक्तिमान् बने हों उस शक्ति का संचय परमावश्यक था। दूसरी एक बात यह भी हो सकती है कि मण्डन मिश्र की प्राञ्जल भाषा-शैली का अभ्यास करना आवश्यक था। इसका प्रभाव उनकी समस्त रचनाओं में अबाध रूप में परिलक्षित होता है।

वाचस्पति मिश्र ने अपनी कृतियों में जैसे 'न्यायकणिका' का उल्लेख किया है वैसे 'न्यायकणिका' में अपनी किसी अन्य कृति का उल्लेख नहीं किया। इसी से निश्चित

होता है कि यह उनकी प्रथम कृति है। उन्होंने अपनी इस प्रथम रचना को सोच-गमनकर रच-पचकर बनाने का प्रयत्न किया है। जैसे शब्द-शैली में मण्डन मिश्र, योगभाष्यकार की उन्नत भाषा-शैली को अपनाया वैसे ही काश्यप-शैली के लिए कालिदास का अनुकरण करते हुए शिखरस्य काश्यप-शैली चुनी। उसका एक उदाहरण प्रस्तुत है—

भुवनभयनस्येव-स्वतः-प्रबन्धविधापिने
भवभयभिरे तुभ्यं भेदे पुरां तिसृणामभि ।
क्षितिहुतवह्नेप्रज्ञाम्भः प्रभञ्जनचञ्चमस्-
तपनविषदित्यष्टौ मूर्तो नमो भवविभ्रते ॥^{११}

वाचस्पति के इन शब्दों में कालिदास के 'अभिज्ञानशाकुन्तलम्' के प्रथम मंगल-श्लोक का भाव प्रतिबिम्बित है।^{१२}

वाचस्पति ने गहन दार्शनिक सिद्धान्तों को लोकोक्तियों के द्वारा सुगम बनाने का मार्ग अपनाया है। अत्यन्त प्रेमास्पद एवं कमनीय वस्तु के ग्रहण में अश्यासवृत्ति की हेतुना स्पष्ट करते हुए कहते हैं—“श्वश्रूरेकेन गवाक्षेण वीक्ष्य जयामातारमपरेण वीक्षते प्रीतिविशेषादिति”।^{१३}

वाचस्पति मिश्र ने इस ध्याख्या में केवल प्रतिपाद्य प्रमेय-राशि का विशदीकरण ही नहीं किया अपितु प्रसंगतः मतान्तरों की सजीव शब्दों में गम्भीर आलोचना भी प्रस्तुत की है तथा कुछ मुख्य सिद्धान्त स्थिर किये हैं जिनका अपनी पश्चाद्भाषी 'भामती' जैसे रचनाओं में वे पुष्कल उद्धरण देते चले गए हैं।^{१४} 'न्यायकणिका' के उन सिद्धान्तों का खण्डन बौद्ध दर्शन के उद्भट विद्वान् ज्ञानथी और रत्नकीर्ति (दशम शताब्दी पूर्वार्द्ध)^{१५} ने अपनी निबन्धावलियों में किया है। वाचस्पति मिश्र ने 'न्यायकणिका' में प्रभाकर मत की मण्डन मिश्र से भी बढ़-चढ़कर तीक्ष्ण आलोचना की है। स्थान-स्थान पर 'प्रकरण-पचिका', 'ऋजु विमला' एवं 'वृहती' के तथ्याकणित सिद्धान्तों को उन्हीं शब्दों में रखकर निरस्त किया है।

किसी भी विषय पर लिखते समय मिश्र जी की दृष्टि अपने दर्शन-परिवार से लेकर बाहर के दार्शनिक परिवारों पर बराबर बनी रहती है। अतः 'न्यायकणिका' जैसे प्राकरणिक, एकांगी विषय के निरूपण में भी जरत प्रभाकर से लेकर दिङ्नाम, धर्म-कीर्ति-पर्यन्त सभी दार्शनिकों की आलोचना कर डाली है।^{१६}

'न्यायकणिका' के आरम्भ में अपने गुरु की 'न्यायमञ्जरी' नाम की रचना का उल्लेख^{१७} किया है। अतः इनके विद्यागुरु त्रिनोचनाचार्य ने न्यायमञ्जरी नामक कोई ग्रन्थ रचा था—यह प्रतीत होता है। जयन्त मट्ट की 'न्यायमञ्जरी' से यह 'न्याय-मञ्जरी' भिन्न थी जो अभी तक उपलब्ध नहीं है। वाचस्पति मिश्र ने 'न्यायकणिका' के आरम्भ में विष्णु और शंकर दोनों की समान रूप से वन्दना की है; अतः ये शैव या वैष्णव की मान्यता की कट्टरता से परे प्रतीत होते हैं, जैसा कि प्रायः विद्वानों की उनके लिए शैव होने की धारणा प्रचलित है।^{१८}

‘न्यायकणिका’ की रचना को देखकर ऐसा प्रतीत होता है मानो ‘सत्यं मित्रं सुन्दरम्’ के समन्वयरूप इसी रचना की त्रैदिका पर बैठकर वाचस्पति मिश्र ने समग्र दार्शनिक स्वाध्याययज्ञ का अनुष्ठान कर दार्शनिक साम्राज्य की प्राप्ति की हो।

(२) ब्रह्मतत्त्व समीक्षा

आचार्य मण्डनमिश्र (४०० ई०)^{४६} की ‘ब्रह्मसिद्धि’ पर यह एक सफल टीका है। वाचस्पति मिश्र ने इसकी रचना न्यायकणिका के अनन्तर की थी जैसाकि ‘भामती’ में उन्होंने अपनी रचनाओं का क्रम प्रस्तुत किया है।^{४७} दुर्भाग्य से यह टीका उपलब्ध नहीं है। इसका पता केवल वाचस्पति के स्वनिर्मित अन्य ग्रन्थों में प्रदत्त उद्धरणों से लगता है।^{४८} ‘ब्रह्मतत्त्वसमीक्षा’ और ‘न्यायकणिका’ जैसी प्रमेय-बहुल व्याख्याओं के रचयिता होने के कारण ही वाचस्पति मिश्र को कुछ विद्वानों ने ‘मण्डनपृष्ठसेवी’ कह डाला है।^{४९}

(३) तत्त्वबिन्दु

आचार्य मण्डनमिश्र के रचनानुक्रम का सम्भवतः अनुगमन करते हुए मण्डनमिश्र की ‘विधिविवेक’ और ‘ब्रह्मसिद्धि’ पर क्रमशः व्याख्याएँ लिखकर उनकी तीसरी रचना ‘स्फोट-सिद्धि’ पर मिश्र जी व्याख्या लिखना चाहते थे किन्तु ‘स्फोट-सिद्धि’ में प्रतिपादित सिद्धान्तों से वैमत्य होने के कारण स्फोट सिद्धान्त का निराकरण करने के लिए कुमारिलभट्ट के मतवाद को अपनाकर शाब्दबोध प्रक्रिया पर प्रकाश डालने के लिए ‘तत्त्वबिन्दु’ की रचना की। इस ग्रन्थ का पूरा नाम ‘शब्दतत्त्वबिन्दु’ परम्परा से प्रचलित है। अर्थात् शब्दमहोदधि का एक कण, एक बिन्दु इस ग्रन्थ में प्रस्तुत किया गया है।

वेदान्त में ‘व्यवहारे भाट्टनयः’ की कहावत प्रचलित है। अतः ‘तत्त्वबिन्दु’ की प्रक्रिया भाट्टगामी^{५०} होने पर भी वेदान्त-सम्मत कही जा सकती है। अतः आफरेष्ट की सूची^{५१} में इस ग्रन्थ की गणना वेदान्त-ग्रन्थों में करना अधिक असंगत प्रतीत नहीं होता।

वस्तुतः मीमांसा-दर्शन के भाष्यकार शबर स्वामी ने शब्द के विषय में ध्वन्यथा की है^{५२} कि वक्ता के मुख से उत्पन्न ध्वनि से अभिव्यक्त होने वाला वर्णात्मक शब्द ही अर्थ का बोध कराता है। वर्ण उद्भववाभिभवशाली है, किसी वाक्यगत वर्णवली के पूर्व-पूर्व अभिव्यक्त वर्णों के संस्कार से संस्कृत अन्तिम वर्ण की उपलब्धि अर्थबोध कराती है। मीमांसा-वास्तिककार कुमारिलभट्ट ने उसी सिद्धान्त का दृढीकरण अपने ‘श्लोकवास्तिक’ के शब्द-प्रकरण में बड़े ऊहापीह के साथ किया है। इन्हीं भाट्ट सिद्धान्तों का दिग्दर्शन तत्त्वबिन्दु में कराया गया है। स्फोटवाद का खण्डन भी शबर स्वामी और कुमारिलभट्ट के मतानुसार ही किया गया है। भट्टहरि, मण्डनमिश्र जैसे उद्भट आचार्यों द्वारा समुद्भावित स्फोटवाद वाचस्पति मिश्र को नहीं रचा। अतः मण्डनमिश्र के लिए ‘आचार्यः’ जैसे सम्मानसूचक शब्दों का प्रयोग करते हुए भी ‘दोषा वाच्या गुरोरपि’ की तीखी कसौटी पर कसकर मण्डनमिश्र आदि का शब्द के विषय में खण्डन तत्त्वबिन्दु में किया गया है।

(४) न्यायवात्तिकतात्पर्यटीका (न्याय)

असपाद-प्रणीत न्याय-सूत्रों पर पक्षित स्वामी का संक्षिप्त भाष्य है। उस भाष्य की बृहत्काय व्याख्या 'वात्तिक' उद्योतकर भारद्वाज ने लिखी। इसका महत्त्व दार्शनिकों में इतना बढ़ा कि उद्योतकर-सम्प्रदाय ही प्रसिद्ध हो गया। भान्तरक्षित जैसे प्रौढ़ बौद्ध नैयायिकों ने उद्योतकर की आलोचना करते हुए उनके प्रत्येक सिद्धान्त का खण्डन 'तत्त्वसंग्रह' में किया है। आचार्य वाचस्पति मिश्र ने उन सब खण्डनों का मुँहतोड़ उत्तर देने के लिए वात्तिक पर विशाल 'न्यायवात्तिकतात्पर्यटीका' की रचना की।^{४४} इसी के नाम पर न्यायजगत् वाचस्पति मिश्र को टीकाकार या तात्पर्याचार्य के नाम से जानता है। इनके समय उद्योतकर की भाषा एवं भावों को समझना नितान्त कठिन हो गया था। स्वयं मिश्रजी ने ग्रन्थ के आरम्भ में कहा है—

इच्छामि किमपि पुण्यं दुस्तरकुनिवन्धपङ्कमानाम् ।

उद्योतकरगवीनामतिजरतीनां समुद्ररणात् ॥^{४५}

बौद्धन्याय के साथ भयंकर संघर्ष करना इस टीका का प्रधान लक्ष्य था। यों तो सूत्रों से लेकर पूर्ण व्याख्यासम्पत्तिपर्यन्त न्यायदर्शन एक वह बड़ा अखाड़ा है जिसमें दिक-नाम, धर्मकीर्ति, भान्तरक्षित, कमलशील, ज्ञानश्री, रत्नकीर्ति, प्रभाकर जैसे वाद-युग्मों के साथ पूरे दाव-पेच के साथ वैदिक नैयायिकों ने कई सौ वर्षों तक मल्लयुद्ध किया है। इनमें उद्योतकर और वाचस्पति मिश्र का मौलिक महत्त्व है। यद्यपि इनके पूर्ववर्ती विश्वरूपाचार्य (वात्तिककार) एवं श्वेटीकार जैसे महत्त्वपूर्ण व्याख्या ग्रन्थकारों का निर्देश यत्र-तत्र मिलता है किन्तु उनके ग्रन्थों के इस समय उपलब्ध न होने के कारण उनके वैदुष्य के मूल्यांकन एवं वाचस्पति पर उनके प्रभाव के विषय में कुछ नहीं कहा जा सकता। वाचस्पति मिश्र के समकालीन आचार्य भास्वर्जन ने अपने 'न्यायसूचण' में बौद्धों और जैनों का प्रबल खण्डन किया है, किन्तु वाचस्पति मिश्र का खण्डन अपने ढंग का निराला है।

इस टीका का महत्त्व एवं गाम्भीर्य इसी बात से परिलक्षित हो जाता है कि महान् नैयायिक उदयनाचार्य इस पर 'तात्पर्य परिशुद्धि' नाम की व्याख्या आरम्भ करने से पहले स्थलन से बचने के लिए सरस्वती से प्रार्थना करते हैं^{४६}—हे सरस्वति मां ! मैं बार-बार सांजलि प्रार्थना करता हूँ कि तू सजग—सावधान होजा—वाचस्पति के लेख की व्याख्या करते समय कहीं मैं किसल न जाऊँ। वाचस्पति के भावगर्भित सुन्दर पद-कदम्ब और उनका अयंगाम्भीर्य मेरी पहुँच के परे न रह जाय।

'तात्पर्यटीका' में वाचस्पति मिश्र ने अपनी रचनाओं में से 'न्यायकणिका', 'तत्त्वबिन्दु', 'तत्त्वसमीक्षा' का उल्लेख किया है^{४७} एवं 'भामती' के अन्त में अपनी रचनाओं का जो निर्देश^{४८} किया है उसमें भी 'न्यायकणिका', 'तत्त्वबिन्दु', 'तत्त्वसमीक्षा' के बाद न्यायनिबन्ध (तात्पर्यटीका) का क्रम निर्देश है; अतः उनके पश्चात् ही 'तात्पर्य-टीका' की रचना हुई।

'तात्पर्यटीका' में वात्तिक की व्याख्या के अतिरिक्त भाष्य के उन दुरूह स्थलों

वा विमलीकरण भी किया गया है जिन्हें वात्तिककार ने छोड़ दिया था। वात्तिककार की कई जगह आलोचना भी कर दी है।^{११}

(५) न्यायसूचीनिबन्ध (न्याय)

न्यायसूत्रों का प्राकरणिक गुम्फन इस स्वल्पकाय ग्रन्थ में किया गया है। रामवतः मिश्र जी के समय न्यायसूत्रों की प्राकरणिक योजना विवादास्पद बन गई थी, अतः इस सूची की रचना करनी पड़ी। इसमें सबसे महत्त्वपूर्ण यह उल्लेख है जिसके आधार पर वाचस्पति मिश्र की ठीक-ठीक तिथि का ज्ञान होता है—

न्यायसूचीनिबन्धोऽसाधारि सुधियां सुदे ।

धोवाचस्पतिमिथस्तु वस्वकवसुयसररे ॥^{१२}

यह उल्लेख वाचस्पति मिश्र के समय निर्धारण में किस प्रकार सहायक है— इसका विवेचन पीछे किया जा चुका है।

(६) सांख्यतत्त्वकौमुदी (सांख्य)

‘सांख्यतत्त्वकौमुदी’ सांख्याचार्य ईश्वरकृष्ण (२०० ई० के लगभग)^{१३} की सांख्यकारिकाओं पर महत्त्वपूर्ण एवं संक्षिप्त व्याख्या है। वाचस्पति मिश्र ने ‘सांख्यतत्त्वकौमुदी’ में प्राचीन सांख्यग्रन्थ ‘राजवात्तिक’ के कतिपय पद्यों का उल्लेख किया है।^{१४} जयन्त भट्ट ने भी ‘न्यायमञ्जरी’^{१५} में लिखा है—“यत्तु राजा व्याख्यातवान् प्रतिराभिमुख्ये वर्तते तेनाभिमुख्येन विषयाध्ययसायः प्रत्यक्षमिति”।^{१६} यह उद्धरण भी ‘युक्तिदीपिका’ में विद्यमान है।^{१७} अतः ‘राजवात्तिक’ नाम का कोई व्याख्या-ग्रन्थ अवश्य रहा होगा।

वाचस्पति मिश्र ने ‘सांख्यतत्त्वकौमुदी’ में अपनी ‘न्यायवार्तिकतारपयंटीका’ का न केवल उल्लेख^{१८} किया है अपितु उसकी पंक्तियों की भी उद्धृत किया है।^{१९} अतः उन्होंने ‘तारपयंटीका’ की रचना के पश्चात् ‘सांख्यतत्त्वकौमुदी’ की रचना की होगी।

(७) तत्त्ववंशारदी (योग)

योग-भाष्य के गम्भीर भावों को प्रकाशित करने के लिए ‘तत्त्ववंशारदी’ व्याख्या की रचना की गई। इस ग्रन्थ में ‘न्यायकणिका’ एवं ‘ब्रह्मतत्त्वसमीक्षा’ का उल्लेख है।^{२०} ‘तत्त्ववंशारदी’ में वाचस्पति मिश्र ने २४ आशनों की कलाबाजी का प्रदर्शन भले ही न किया हो, योग के गम्भीर प्रमेय और दार्शनिक पक्ष पर विशेष प्रकाश डाला है। व्याख्या के नामकरण से भी मिश्र जी ने यही भाव प्रकट किया है। योगशास्त्रसम्मत तत्त्वों का विशारदीकरण उसमें वैसे ही किया गया है जैसे ब्रह्मसिद्धि-प्रतिपादित तत्त्वों की समीक्षा उसकी व्याख्या ‘तत्त्वसमीक्षा’ में तथा सांख्यशास्त्रीय तत्त्वों का प्रकाश ‘तत्त्वकौमुदी’ में किया गया है। ‘तत्त्ववंशारदी’ का अध्ययन पाठक को बलात् यह अनुभव करा देता है कि योग तत्त्व का आचार्य-परम्परा-प्राप्त रहस्य उन्हें सुलभ था। ‘योग-

वास्तिक' के रचयिता विज्ञानभिक्षु ने मिश्र जी के व्याख्यान की समालोचना स्वतन्त्र-स्थान पर की है। 'योगवास्तिक' का अध्ययन करने से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि विज्ञान-भिक्षु ने केवल पौराणिक उपदेशों के आधार पर मिश्र जी की आचार्य-परम्परा-प्राप्त विद्या की चुनौती दी है और यद्यार्थतः वाचस्पति मिश्र की मान्यताओं का निराकरण करने में वे असमर्थ हो रहे हैं। अप्रासंगिक होने से इसका प्रतिपादन यहाँ नहीं किया जा रहा है।

(८) भामती (वेदान्त)

ब्रह्मसूत्रों के शांकरभाष्य पर वाचस्पति मिश्र की 'भामती' टीका अपना विशिष्ट स्थान रखती है। यद्यपि 'भामती' से पूर्व भी शांकरभाष्य पर शंकर के साक्षात् शिष्य पञ्चपादाचार्य 'पञ्चपादिका' नाम की टीका लिख चुके थे किन्तु वह केवल चतुःश्लोकी-पर्यन्त ही है। अतः शांकरभाष्य के गूढ़ रहस्य को समझने के लिए 'भामती' का अध्ययन अनिवार्य एवं अनुपेक्षणी है।

इस रचना के नामकरण के सम्बन्ध में कई प्रकार की किंवदन्तियाँ हैं। एक किंवदन्ती के अनुसार वाचस्पति मिश्र अध्ययन लेखन में इतने तल्लीन रहे कि घर-गृहस्थी का ध्यान ही न रहा, वृद्धावस्था के द्वार तक जा पहुँचे किन्तु अपनी पत्नी (भामती) की कभी खोज-खबर ही न ली। एक दिन प्रसंगवश पत्नी के द्वारा सन्तानहीनता की शिका-यत करने पर उन्होंने कहा कि जब अब तक उस ओर नहीं गया तो अब क्या जाऊँगा। अपने नाम को चलाने के लिए ही सन्तान भी आवश्यकता होती है। मैं अपनी रचना का नाम तुम्हारे नाम पर रखूँगा। इस प्रकार अपनी पत्नी के नाम पर उन्होंने अपनी रचना का नाम 'भामती' रखा।

एक अन्य किंवदन्ती के अनुसार आद्य शंकराचार्य की शिष्य-परम्परा में किन्हीं शंकराचार्यों^{११} ने शांकर भाष्य पर टीका लिखने के लिए वाचस्पति मिश्र से आग्रह किया था तथा इस आग्रह को मनवाने में भामती (वाचस्पति मिश्र की पत्नी) का विशेष हाथ था। अतः उन्हीं के नाम पर ही उन्होंने अपनी इस रचना का नाम 'भामती' रखा।

कुछ लोगों के अनुसार इनकी लड़की का नाम भामती था, उसी के नाम पर इस कृति का नाम भी 'भामती' रखा गया। कुछ लोगों का यह भी कहना है कि इनके ग्राम का नाम भामह था—उसी के नाम पर इस कृति को 'भामती' नाम से विभूषित किया गया।

'भामती' वाचस्पति मिश्र की अन्तिम रचना है। इसमें उनकी परिपक्व दार्शनिक मनीषा के दर्शन होते हैं। यह टीका न केवल शांकर भाष्य के रहस्य का समुद्-घाटन करती है अपितु विरोधी मतों को ध्वस्त करने हेतु एव स्व-सिद्धान्त स्थापनार्थ स्वतन्त्र मनीषा का परिचय भी प्रस्तुत करती है। इसलिए वेदान्त में 'भामती' की अपनी स्वतन्त्र सत्ता है। 'भामती-प्रस्थान' की उपेक्षा करना परवर्ती वेदान्ती लेखकों के लिए सम्भव न रहा।

'भामती' के अध्ययन से एक बात और सामने आती है। वह यह कि इसकी

रचना करते समय वाचस्पति के सामने चार उद्देश्य थे—(१) शांकरभाष्य की विवृति, (२) विरोधी मतों को तर्क प्रहार से ध्वस्त कर वैदिक मार्ग की रक्षा^{११}, (३) श्रुति सागर के मन्थन से ब्रह्मामृत का आविष्कार तथा (४) शांकर और मण्डन मिश्र के दो विभिन्न मतों का टीका के माध्यम से एक मंच पर प्रस्तुतीकरण।

इसमें लेशमात्र भी सन्देह नहीं कि भामतीकार अपने उद्देश्यचतुष्टय में पूर्णतः सफल हुए हैं।^{१२} इतनी अधिक सफलता शायद ही किसी अन्य टीकाकार को मिली हो। उनकी टीका के महत्त्व को प्राचीन व अर्वाचीन विद्वानों ने मुक्तहृदय से स्वीकार किया है।^{१३}

सन्दर्भ

१. इन्होंने अपने इस ग्रन्थ की रचना श्रीहर्ष के 'खण्डनखण्डसाध' का खण्डन एवं द्वैतमत का समर्थन करने के लिए की थी।
२. श्री पाण्डुरंग वामन काणे ने अपनी पुस्तक 'History of Dharmasāstra' Vol. I (पृ० १०५) में इनका समय ई० सन् १४५० एवं १४८० के मध्य निश्चित किया है। इनकी कृतियों के नाम हैं—धातार-चिन्तामणि, आह्निक-चिन्तामणि, कृत्य-चिन्तामणि, तीर्थ-चिन्तामणि, द्वैत-चिन्तामणि, नीति-चिन्तामणि, विवाद-चिन्तामणि, व्यवहार-चिन्तामणि, शुद्धि-चिन्तामणि, शूद्राधार-चिन्तामणि, श्राद्धचिन्तामणि, तिथि-निर्णय, द्वैतनिर्णय, महादाननिर्णय, शुद्धिर्णय, कृत्यमहाणव, गंगाभक्ति-तरंगिणी, श्याथादपद्धति, चन्द्रधेनुप्रमाण, दत्तकविधि, पितृ-भक्ति-तरंगिणी, कृत्य-प्रदीप। —History of Dharmasastra, Vol. I, p. 399—405

३. “न्यायसूचीनिबन्धोऽसावकारि सुधियां गुदे।

वाचस्पतिमिश्रस्तु वस्वङ्कवसुवत्सरे॥”

—न्या० सू० नि०

* “धरो ध्रुवश्च सोमश्च विष्णुरर्चैवानिलोऽनलः।

प्रत्यूषश्च प्रभासश्च वसवोऽष्टौ क्रमात् स्मृताः॥” इति भरतः।

“आपो ध्रुवश्च सोमश्च धरश्चैवानिलोऽनलः।

प्रत्यूषश्च प्रभासश्च वसवोऽष्टौ प्रकीर्तिताः॥” इति महाभारते।

४. बलदेव उपाध्याय : ‘वाचस्पति मिश्र के देश तथा समय’

—मित्रवाणी

५. तर्काम्बरांक-प्रमितेऽप्यतीतेषु शकाब्दतः।

वर्षेषु दयनश्चक्रे सुबोधां लक्षणावलीम्॥

—लक्षणावली, अन्तिम श्लोकावली

६. History of Indian Logic, P. 34।

७. Ibid, p. 133

८. सरस्वती भवन स्टडीज, भाग-३, न्यायग्रन्थ सम्बन्धी लेख।

९. ‘A History of Indian Philosophy’, Vol. II, p. 147

१०. (क) “न चाद्यापि न दृश्यन्ते लीलामात्रनिमित्तानि महाप्रासादप्रमदवनानि श्रीनर्मगुनरेन्द्राणामन्येषां मनसापि दुष्कराणि नरेश्वराणाम्”

—भामती, पृ० ४८१, ११।३३। ‘लोकवस्तुलीलाकैवल्यम्’

- (घ) नृपान्तराणां मनसाप्यगम्यां भूक्षेपमात्रेण चकार कीर्तिम् ।
 कार्तस्वरासारमुपूरितायंसाधेः स्वयं शास्त्रविचक्षणश्च ॥५॥
 नरेश्वरा यच्चरितानुकारमिच्छन्ति कर्तुं न च पारयन्ति ।
 तस्मिन् महीपे महनीयकीर्तो श्रीमन्गुणैर्जकारि मया निबन्धः ॥६॥

—भामती, अन्तिम श्लोक

११. 'नृणां गतिः' ए रूप अर्थ करिते नृगणव्देर अर्थ सिद्ध ह्य । 'नर समूहे गतिर्वा' व्याख्य बलिते धर्म के बुझाइते पारे । अतएव नृगणव्दे धर्मपास के बुझाइते पारे । भामतीर अन्यत्र ३ राजा नृगेर उत्तरेल देखा जाए । २-१-३३ सूत्रे व्याख्याप्रसंग बाचस्पति भामती ते लिख्या छेत्—“न चाद्यापि न दृश्यन्ते लीलाभात्रविनिमित्तानि महाप्रासादप्रमदवनानि श्रीमन्नृगनरैर्द्राणामन्येषां मनसापि कुंकराणि नरेश्वराणाम् राजा नृगेर पक्षे महाप्रासादादिनिर्माण सोसामात्र.....”

—वेदान्त दर्शनेर इतिहास, पृ० ३२७, प्रथम पाग

* द्र० 'मित्रवाणी' बाचस्पति अङ्क, पृ० ७५

१२. 'History of Indian Logic', p. 323

१३. 'A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 171

१४. त्रिलोचनगुरुन्नीतमार्गानुपममनोन्मुखः ।

यथामानं यथावस्तु व्याख्यातमिदमिदृशम् ॥ —न्या० वा० ता० टी०, पृ० १३३

१५. अज्ञानतिमिरशमनी परदमनीं व्यायमञ्जरीं खराराम् ।

प्रसवित्रे प्रमवित्रे विद्यातरवे नमो गुरवे ॥

—न्यायक० के प्रारम्भिक श्लोक, सं० ३

१६. “त्रिलोचनगुरोः सकाशादुपदेशरसायनमासादितम्...” —न्या० वा० ता० टी०, पृ० ७०

* See 'History of Indian Philosophy', Vol. II, p. 119

१७. बाचस्पति गैरोला : भारतीय दर्शन, पृ० २०६

१८. “य एवं विद्वान् पूर्णमासीं यजते” इस प्रकार के विद्वत्पदघटित वाक्यों को मीमांसा में विद्वद्वाक्य कहा जाता है । किन्तु एक ग्रन्थकार ने इसका अर्थ ‘विदुषां वाक्यम्’ किया है—“विदुषां वाक्यं विद्वद्वाक्यम्”

—मी० न्या० प्र० की व्याख्या (भाट्टासंस्कार टीका), पृ० १६३

१९. “यन्न्यायकणिजातस्वसमीक्षातत्त्वचिन्तुभिः ।

यन्न्यायसांख्ययोगिनां वेदान्तानां निबन्धनैः ॥”

—भामती, पृ० १०२०

२०. “ऊहः शब्दोऽप्ययं विघ्नविघातास्त्रयः सुहृत्प्राप्तिः”

—सो० का० ५१

२१. “आचार्यकृतिनिवेशनप्यवधूतं वचोऽस्मदादीनाम् ।

रथोदकमित्र गंगाप्रवाहपातः पश्चिन्नवति ॥”

—भामती, प्रारम्भिक श्लोक सं० ७

२२. भामती, पृ० २२

२३. वही, पृ० ५४

२४. वही, पृ० १३१

२५. छान्दोग्य० ८।३।२

२६. भामती, पृ० २६४

२७. वही, पृ० ४५६-६०

२८. वही, पृ० ४८१

२९. वही, पृ० ७२५-२६

३०. वही, पृ० ५४

३१. सां० तत्त्वको०, कारिका ६१

३२. "मीमांसाया तु विद्येय बहुविद्यान्तराश्रिता"

—श्लो० सा० १।१।१।१३

३३. द्रष्टव्य प्रकृत बोध-प्रबन्धस्थ न्यायकणिका-परिचय ।

३४. "यच्छीकृतं मिथ्याप्रत्ययस्य व्यभिचारे सर्वप्रमाणेष्वनाश्वास इति, तत् बोधकत्वेन स्वतःप्राप्त्यर्थं नाव्यभिचारेणेति व्युत्पादयद्भिरस्माभिः परिहृतं न्यायकणिकाया-
मिति नेह प्रतन्यते ।"

—भामती, पृ० ३०

३५. "यथा च सामान्यतोद्घटमप्यनुमानं ब्रह्मणि न प्रवर्तते तथोपरिष्ठाग्निपुनश्चरमुपपाद-
प्रिध्यामः । उपपादितं चैतदस्माभिर्विस्तरेण न्यायकणिकायाम् ।"

—वही, पृ० ६१

३६. "प्रपञ्चितं चैतदस्मान्मिर्यायकणिकायाम्"

—वही, पृ० ३२५

३७. "यन्न्यायकणिकातरत्वसमीक्षातत्त्वविन्दुभिः ।

यन्नायसांख्ययोगानां वेदान्तानां निबन्धनैः ॥"

—वही, पृ० १०२०

३८. "मीमांसा हि भट्टमित्रादिभिरसोकायतेव सती लोकायतीकृता....."

—पार्थसारथि मिश्र, न्यायरत्नाकर, पृ० ४

३९. Radha Krishnan : Indian Philosophy, Vol. II, pp. 376-77

४०. Ibid

४१. (i) 'Prabhakar School of Pārvamimāṃsā' —Proceedings, Calcutta.
(ii) A History of Indian Philosophy, Vol. I, p. 370

४२. न्या० क० प्रारम्भिक श्लोक

४३. "या सृष्टिः स्रष्टुराद्या वहति विमिहृतं या हवि र्यां च होत्री,
ये द्वे कालं विधतः श्रुतिविषयगुणा या स्थिता व्याप्य विषयम् ।
यामाहुः सर्वबीजप्रकृतिरिति यया प्राणिनः प्राणवन्तः,
प्रत्यक्षाभिः प्रपन्नस्तनुमिरवतु वस्ताभिरष्टाभिरीशः ॥"

—अभि० सा०, प्रारम्भिक श्लोक

४४. न्या० क०, पृ० १८०, मैत्रिकल हाल प्रेस, काशी, सन् १९०७

४५. भामती, पृ० ३०, ७६, ८१, १०६, ३२५, ५४१, ७३०, ५६३

+ A History of Indian Philosophy, Vol. I, p. 158

४६. (क) "अज्ञेय अरत्प्राभाकरा....."

—न्या० क०, पृ० १०६

(ख) "न श्रुतुं 'प्रत्यक्षं' कल्पनापोडमन्यनिदिष्टलक्षणं"—मिति प्रणयतो दिङ्ना-
गस्यैव कल्पनापोडमालं प्रत्यक्षलक्षणमपि तु तदेवाध्यान्तरत्वसहितं प्रत्यक्ष-
लक्षणमिति मन्यते स्म कीर्तिः ।

—वही, पृ० १६३

४७. “अज्ञानमिरशमनी परदमनी न्यायमञ्जरीं हचिराम् ।

प्रसविवे प्रमविवे निद्यानरवे नमो गुरवे ॥३॥

—न्या० क०, पृ० १

४८. Gopinath Kaviraj : Saraswati Bhawan Studies, Vol. III

४९. A History of Indian Philosophy, Vol. II. p. 87

५०. भामती, पृ० १०२०, श्लोक ३

५१. (क) “विपचितं चेतदस्याभिः तत्त्वसमीक्षान्यायकणिकाभ्यामित्युपरम्यते ।”

—न्या० वा० ता० टी०, पृ० ५६१

(ख) “विस्तरस्तु ब्रह्मतत्त्वसमीक्षायामवगन्तव्य इति ।”

—भामती, पृ० ३०

(ग) “अद्यपिकस्य चार्थक्रिया न्यायकणिकान्ब्रह्मतत्त्वसमीक्षान्यायम् उपादिता”

—तत्त्ववंशारखी १।३२

५२. “वाचस्पतिस्तु मण्डनपृष्ठसेवी सूत्रभाष्यार्थनिभिज्ञः समन्वयसूत्रे श्रवणादिविधि निराचक्षेत्रे.....”

—प्रकटार्थ, Vol. II. पृ० ६८६

५३. ‘तत्त्व-बिन्दु’ में विविध सिद्धान्तों का प्रदर्शन करते हुए भाट्ट सिद्धान्त को अन्त में रखकर लिखा है—

“पदैरेवसमभिव्यावहारवदिमरभिहिताः स्वार्था आकांक्षायोग्यतासत्तिसधीचीना वाक्यार्थधीहेतव इत्याचार्याः”

—पृ० ८, तत्त्वबिन्दु, अण्णामले पुनिर्वसिटी, संस्कृत सीरीज नं० ३, १९३६

५४. Catalogus Cataloguram

५५. जाबरभाष्य, मी० सू० १।१।२४-२५, विद्याविज्ञास प्रेस, बनारस, सन् १९१०

५६. “ग्रन्थव्याख्याच्छलेनैव निरस्ताखिलदूषणा ।

न्यायवात्तिकतात्पर्यटीका अस्माभिविधास्यते ॥१॥”

—न्या० वा० ता० टी०

५७. न्या० वा० ता० टी०, श्लोक २

५८. मातः सरस्वति ! पुतः पुनरेष नत्वा

वज्रांजलिः किमपि विज्ञपयाम्यवेहि ।

वाक्यचेतसोममं तथा भव सावधाना

वाचस्पते वंचसि न स्वततो ययैते ॥

—न्या० वा० ता० टी० परिशुद्धि, प्रारम्भिक श्लोक

५९. ‘तत्त्वबिन्दु’ का उल्लेख पृ० २०७ तात्पर्यटीका, चौखम्बा संस्करण ।

‘तत्त्वसमीक्षा’ का उल्लेख पृ० ६१ तात्पर्यटीका, चौखम्बा संस्करण ।

‘न्यायकणिका’ का उल्लेख पृ० ५६१-६२, ६६२ तात्पर्यटीका, चौखम्बा संस्करण ।

६०. ‘भामती’, पृ० १०२०

६१. जैसे ‘तात्पर्यटीका’ (पृ० १८३) में वात्तिककार के उदाहरण का निराकरण करते हुए लिखा है—“इदं तु परिशेषस्योदाहरण नादरणीयम् ।”

६२. न्या० सू० नि०

६३. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 212

६४. तथा च राजवातिकम्—

“प्रधानास्तिस्रमेकत्वमर्थवत्त्वमथान्यथान्यता ।
पाराध्यं च तथाऽनैक्यं वियोगो योग एव च ॥
शेषवृत्तिरकतृत्वं मौलिकायाः स्मृता दश ।
विपर्ययः पञ्चविंशस्तथोक्ता नव तुष्टयः ॥
करणानामसामर्थ्यमष्टाविंशतिया स्मृतम् ।
इति षष्टिः पदार्थानामष्टाभिः सह सिद्धिभिः ॥

—सां० तत्त्वको०, कारिका ७२, पृ० ३१९-२०

६५. न्यायमञ्जरी, पृ० १०६

६६. बहो

६७. युक्तिदीपिका, पृ० ४२

६८. सां० तत्त्वको०, कारिका १ व ६

६९. तात्पर्यटीका, पृ० ४३८-३९, सां० तत्त्वको०, पृ० १५

७०. तत्त्वबेजारदी, पृ० ७५ व २६५.

७१. कुछ लोगों के अनुसार ब्रह्मसूत्रों के भाष्यकार स्वयं आदि शंकराचार्य ने उक्त आग्रह किया था । [३० वाचस्पति विशेषांक] —मित्रवाणी

७२. “वैदिकमार्गं वाचस्पतिरपि सुरक्षितं चक्रे” —कल्पतरु, प्रारम्भ

७३. “भङ्क्त्वा वाद्यसुरेन्द्रवृन्दमखिलाविद्योपघानातिगं
येनाम्नायपयोधि नयषा ब्रह्मामृतं प्राप्यते ।
सोऽयं शांकरभाष्यज्ञातविषयो वाचस्पतेः सादरम्
सन्दर्भः परिभाव्यतां सुमतयः स्वार्थेषु को मत्सरः ॥” —भामती, उपसंहार

७४. (क) “न केवलं ग्रन्थव्याख्यामात्रमत्र कृतम् अपितु तत्र-तत्र बौद्धादिविरुद्ध-
सिद्धान्तभंगं स्वातन्त्र्येण नयमरीचिभिः कुर्वता जगतामबोधोपनिन्द्ये
ब्रह्मबोधश्च स्थिरीचक्रे ।” —कल्पतरु, पृ० १०२१

(ख) “शंके सम्प्रति निर्विशंकमधुना स्वाराज्यसौख्यं बह-
न्नेन्द्रः सान्द्रतपः स्थितेषु कथमप्युद्वेगमभ्येष्यति ।
यद् वाचस्पतिमिश्रनिमित्तमितव्याख्यानमात्रस्फुट-
वेदान्तार्थ-विवेक-वंचित-भवाः स्वर्गोऽप्यमी निःस्पृहाः ॥”

—सनातन मिश्र : भामती, पृ० ६२८

(ग) A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 106, 108

(घ) S. Subramania Sastri—Preface ‘Ābhoga’

१. वाचस्पति से पूर्व का वेदान्त : एक विहंगम-दृष्टि

वेदान्त-दर्शन के प्रति आचार्य वाचस्पति मिश्र का क्या योगदान है, इस गवेषणा के सन्दर्भ में उनसे पूर्व के वेदान्त-दर्शन पर एक विहंगम दृष्टि डालना आवश्यक प्रतीत होता है, क्योंकि तभी यह स्पष्ट हो सकता है कि उस समय अद्वैत-वेदान्त की सामयिक मांग क्या थी और आचार्य वाचस्पति कहीं तक उसे पूरा करने में सफल हुए।

भारतीय दर्शन की किसी भी धारा के मूल स्रोत की गवेषणा का पवित्र अन्तर्गत-गत्वा सहज ही सुदूर अतीत में विद्यमान वैदिक हिमगिरि की ओर में जा पहुँचता है। उससे पूर्व भारतीय सरकार भला किस अन्य वाङ्मय की शरण में जा सकता है। क्योंकि उस (अन्य वाङ्मय) की सत्ता या तो थी ही नहीं और यदि थी भी तो सर्वथा अज्ञान के निविडान्धकार में वह विलीन हो चुकी है। वेदान्त का भी मूल उसी अतीत में विद्यमान है। जहाँ से इस प्रकाश की किरणें समुद्गत होती प्रतीत होती हैं, वे ऋग्वेदीय गृह्यियों के कुछ गीत माने जाते हैं जिनमें सर्वप्रथम अद्वैत का प्रतिपादन उपलब्ध होता है—‘एकं सद्ब्रह्मा बहुधा वदन्ति’ (ऋग्० २।३।२३।४६)। उस एक देवतास्वरूप को एक अद्वैत सत्त्व के रूप में उपनिषद् वाक्यों ने स्थिर कर दिया था। ‘एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म’ (छा० ६।२।१)। ‘अविनाशि तु तद् विद्धि येन सर्वमिदं ततम्’ (गी० २।१७)—यह गीतावचन भी इस समस्त प्रपंच के पीछे एक ही नित्य सत्ता की ओर संकेत कर रहा है। किन्तु इस क्षेत्र में सर्वप्रथम सुव्यवस्थित प्रयास वेदान्तसूत्रों के प्रणयन के रूप में उपलब्ध होता है। आम्नायपरम्परा की भावना आकृतिक केन्द्र भी वही है। इस प्रकार ध्यास के चरणचिह्नों से आकर वेदान्त की पवित्र सरणि का समारम्भ माना जाना नितान्त स्वाभाविक है।

वेदान्त सूत्रों को बादरायणकृत माना जाता है। ये सूत्र चार अध्यायों में विभक्त हैं और प्रत्येक अध्याय में चार पाद हैं। प्रथम समन्वयाध्याय में संदिग्ध उपनिषद्वाक्यों का ब्रह्म में समन्वय बतलाया गया है। द्वितीय अविरोधाध्याय में अन्य दर्शनों तथा श्रुतियों के कारण प्रतीयमान विरोधों का परिहार किया गया है। तृतीय साधनाध्याय में परब्रह्म की प्राप्ति की साधनभूता ब्रह्मविद्या तथा अन्य सगुण व निर्गुण विद्याओं के विषय में विचार किया गया है तथा चतुर्थ फलाध्याय में उन विद्याओं के द्वारा प्राप्त होने वाले

साधनानुरूप फल के विषय में विचार प्रस्तुत किया गया है।

बादरायण के समय में या उससे पूर्व भी वेदान्त के कुछ आचार्य विश्वामित्र के ब्रह्म के मतों का उल्लेख वेदान्त सूत्रों में किया गया है। इनमें प्रमुख हैं आचार्य बादरि, आश्रमरथ्य, जैमिनि, ओङ्करोमि, काशकृष्ण, आचर्य आदि। इन आचार्यों में अनेक विषयों पर परस्पर मतभेद था, यथा—

(१) वैश्वानरशब्दकरण में जठराग्निप्रतीक या जठराग्न्युपाधि के बिना भी वैश्वानर शब्द में परमेश्वर की उपासना मानने में कोई विरोध नहीं है, जैमिनि के इस मत का उल्लेख किया गया है।^१ वैश्वानर शब्द से परमेश्वर का ग्रहण मानने पर परमेश्वर के व्यापक होने से प्रादेशमात्रताबोधक श्रुति^२ के विरोध का परिहार अभिव्यक्ति की अपेक्षा से प्रादेशमात्रता मानकर हो जाता है, ऐसा आचार्य आश्रमरथ्य मानते हैं।^३

आचार्य बादरि प्रादेशमात्रताबोधक श्रुति के विरोध का परिहार इस प्रकार करते हैं कि सर्वव्यापक ब्रह्म का स्मरण मन के द्वारा होता है जो कि प्रादेशमात्रहृदय में प्रतिष्ठित है। अतः इस स्मरण की अपेक्षा से उसे प्रादेशमात्र बतला दिया गया है।^४

जैमिनि के मतानुसार छुनोक से लेकर पृथ्वीपर्यन्त त्रैलोक्य रूप वैश्वानर के अवयवों का अध्यत्म में मूर्छा में लेकर चिबुकपर्यन्त देहावयवों में सम्पादन वाजसनेयी ब्राह्मण में बतलाया गया है। उसी की अपेक्षा से उसमें प्रादेशमात्रता है।^५

(२) वाक्यान्वयाधिकरण में 'न वाऽरे पत्युः कामाय.....' इनसे प्रारम्भ कर 'आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः.....' इत्यादि श्रुतिवाक्यों में 'आत्म' पद से परमात्मा का ग्रहण मानने पर 'न वाऽरे पत्युः कामाय.....' इस उपक्रम का विरोध उपस्थित होता है, क्योंकि प्रियादि विशेषणों से विज्ञान आत्मा (जीवात्मा) का ही ग्रहण प्रतीत होता है। इसका परिहार करते हुए आश्रमरथ्य आचार्य ने कहा है कि आत्मविज्ञान से सब कुछ जान लिया जाता है, इस प्रतिज्ञा की सिद्धि के लिए प्रियादि-सूचित विज्ञान-आत्मा को द्रष्टव्य बतलाया गया है। अर्थात् वह विज्ञानात्मा परमात्मा से अभिन्न है, इसलिए विज्ञानात्मा से उपक्रम करने पर भी 'आत्म' पद से परमात्मा का ग्रहण मानने में किसी प्रकार का विरोध नहीं है।^६

ओङ्करोमि आचार्य यह मानते हैं कि यद्यपि उपक्रम विज्ञानात्मा से ही किया गया तथापि ज्ञान, ध्यान आदि के अनुष्ठान से सम्प्रसन्न तथा देहादि संपात से उत्क्रान्त होने वाले विज्ञानात्मा का परमात्मा से अभेद है, अतः उस अवस्था में विज्ञानात्मा के परमात्म-स्वरूप होने से विज्ञानात्मा होने से विज्ञानात्मा से उपक्रम मानने में भी कोई विरोध नहीं है। इसलिए 'एष सम्प्रसादोऽस्माच्छीरात् समुत्पाद्य परं ज्योतिरूपसंपद्य स्वेन रूपेणाभि-निष्पद्यते' (छा० ८।१२।३), यह श्रुति सम्प्रसादावस्था में जीवात्मा की परमात्मरूपता सिद्ध कर रही है।^७

काशकृष्ण आचार्य के अनुसार परमात्मा ही जीवरूप से सृष्ट पदार्थों में प्रविष्ट होता है, अतः परमात्मा के ही जीव होने से उपक्रमश्रुति में प्रियादिसूचित विज्ञानात्मा का उपक्रम मानने में कोई आपत्ति नहीं है।^८

(३) मुक्तावस्था में जीव स्वस्वरूप से निष्पन्न हो जाता है किन्तु उसका वह

स्वस्वरूप क्या है, इस विषय में भी आचार्यों के मतभेद हैं। जैमिनि आचार्य मानते हैं कि अपहृतपाप्मत्व, सत्यसंकरूपत्व आदि धर्मों से विनिष्ट बाह्यस्वरूप ही उसका स्व-स्वरूप है।^{१६} आचार्य ओड्डल्लोमि का कथन है कि शुद्ध चैतन्य ही उसका वह स्वरूप है अर्थात् चित्तिमात्र से ही उसकी स्थिति उस समय होती है।^{१७} बादरायण आचार्य का मत है कि उस अवस्था में दोनों ही रूपों में उसकी अवस्थिति मानने में कोई बाधा नहीं है। चित्तिमात्रता उसका वास्तविक स्वरूप है और अपहृतपाप्मत्वसत्यसंकरूपत्वादधर्मविशिष्ट ब्राह्मणस्वरूप उसका व्यावहारिक स्वरूप है, इस प्रकार दोनों की उपपत्ति हो सकती है।^{१८}

ये आचार्य बादरायण से पूर्ववर्ती या उसके समकालिक हो सकते हैं। जैमिनि निश्चित रूप से समकालिक थे क्योंकि दोनों ने अपने सूत्रों में एक दूसरे के मत का उल्लेख किया है। यह पारस्परिक उल्लेख समकालिक व्यक्तियों में ही सम्भव है। इस बात का कोई स्पष्ट उल्लेख नहीं मिलता कि उक्त सभी आचार्यों में कौन-कौन आचार्य अद्वैतवेदांत के अनुयायी थे।

वेदान्त-सूत्रों में जैमिनि आदि आचार्यों की तरह बादरायण के मत का उल्लेख^{१९} होने से वेदान्त सूत्रों का कर्ता सूत्र-निर्दिष्ट बादरायण से भिन्न या, ऐसा प्रतीत होता है किन्तु सूत्रनिर्दिष्ट बादरायण आत्मिकत्वादी थे।^{२०} यहाँ एक विशेष बात जो ध्यान देने योग्य है वह यह है कि ब्रह्मसूत्रकार ने स्वमतस्थापन के लिए यद्यपि सभी वैदिकावैदिक की आलोचना की है किन्तु उनके आक्रमणों का मुख्य लक्ष्य सौगत-सिद्धान्त ही रहे हैं। इस तथ्य का उद्घाटन इस बात से होता है कि उक्तपाद में कुल ४५ सूत्रों में लगभग छः मतों की आलोचना की गई है जिनमें १५ सूत्र अकेले सौगत-सिद्धान्तपरिहार में व्यय किए गए हैं। सूत्रकार द्वारा उठाया गया यह कदम जहाँ तत्कालपर्यन्त सौगतसमर्थ की कथा कह रहा है वहीं अपनी भावी सन्तति के लिए उनसे उत्पन्न होने वाले खतरे के प्रति एक चेतावनी का भी प्रतीक था।

अद्वैतवेदान्त के इतिहास में आचार्य गोडपाद^{२१} का नाम विशिष्ट स्थान रखता है। इनका स्थितिकाल (छठी-७वीं शताब्दी) माना जाता है।^{२२} ये शंकराचार्य के दाशगुरु थे। शंकर द्वारा प्रचारित अद्वैतवाद तथा मायावाद के यही प्रवर्तक माने जाते हैं। इन्होंने माण्डूक्योपनिषद् पर कारिकाएँ लिखी थीं जो कि माण्डूक्यकारिका अथवा गोडपाद-कारिका के नाम से प्रसिद्ध हैं। ये कारिकाएँ अत्यन्त प्रौढ़, गूढ़ार्थपरिपूर्ण तथा प्रांजल हैं। ये कारिकाएँ चार प्रकरणों में विभक्त हैं—(१) आगम प्रकरण (२) वैतथ्यप्रकरण, (३) अद्वैतप्रकरण (४) अलातनातिप्रकरण।

आचार्य गोडपाद ने चतुष्पादब्रह्म के चारों पादों का सम्यक् रूप से प्रतिपादन किया है। विश्व और तैजस इन दो पादों को उन्होंने कारण तथा कार्य से बद्ध, तृतीय पाद प्राज्ञ को कारण से बद्ध यथा चतुर्थपाद को दोनों से अबद्ध बतलाया है। इस एक ही कारिका में गोडपाद ने आत्मा के चारों पादों का स्वरूप स्पष्ट कर दिया है।^{२३} इसी प्रकार प्राज्ञ तथा तुरीय के स्वरूप का प्रतिपादन करते हुए गोडपाद ने उताग्रहणरूप समानता के दोनों में होते हुए भी प्राज्ञ को बीजरूप अज्ञान से मुक्त तथा तुरीय को उससे निर्मुक्त बतलाते हुए दोनों का भेद स्पष्ट किया है।^{२४}

आचार्य गोडपाद जगत् के सभी पदार्थों को स्वप्नवत् मिथ्या मानते हैं। स्वप्न के पदार्थों के मिथ्यात्व को सिद्ध करने के लिए उन्होंने संवृतत्व, उचित देश व काल का अभाव आदि जो हेतु दिए हैं^{१८}, इन्हीं हेतुओं का उपन्यास आगे चलकर शंकराचार्य ने "मायामात्रं तु कार्त्स्न्येनातभिष्यक्तस्वरूपत्वात्" (ब० सू० ३।२।२) सूत्रभाष्य में स्वप्न पदार्थों के मिथ्यात्व की सिद्धि में किया है। जगत् के सभी पदार्थों के मिथ्या-सिद्ध हो जाने से^{१९} एक अद्वैत तत्त्व ही अवशिष्ट रह जाता है, अतः लौकिक तथा वैदिक व्यवहार अविद्याकल्पित है, वास्तविक नहीं। जीवकल्पना का हेतु अज्ञान है, इसे स्पष्ट करते हुए आचार्य गोडपाद कहते हैं कि जिस प्रकार अंधकार में रज्जु के वास्तविक स्वरूप का ग्रहण न होने के कारण उसमें सर्प-कल्पना हो जाती है, उसी प्रकार अज्ञान के कारण आत्मा के वास्तविक स्वरूप का ग्रहण न होकर उसमें विभिन्न कल्पनाएँ हो रही हैं। रज्जु के स्वरूप का निश्चय हो जाने पर (सर्प का) विकल्प निवृत्त हो जाता है, उसी प्रकार आत्मा के अद्वैत का निश्चय होता है। इस विकल्प का कारण माया ही है।^{२०} वस्तुतः न यहाँ कोई प्रसय है, न उत्पत्ति है, न कोई बद्ध है, न साधक है, न मुमुक्षु है और न कोई मुक्त है, इस प्रकार का ज्ञान ही पारमाथिक ज्ञान है।^{२१}

आकाश के दृष्टान्त से आत्मा की सूक्ष्म, व्यापक, असंग तथा निरवयव सिद्ध करते हुए आचार्य गोडपाद कहते हैं कि जिस प्रकार घटाकाश आदि की उत्पत्ति और विनाश षट् उपाधि के कारण होता है और वस्तुतः आकाश के उत्पत्ति और विनाश नहीं होते, न घटाकाश धूलि, धूम आदि से संस्पृष्ट ही होता है, उसी प्रकार आत्मा के उत्पत्ति-विनाश भी अन्तःकरण आदि उपाधियों के कारण ही प्रतीत होते हैं, वस्तुतः नहीं और उन उपाधिगत धर्मों का आत्मा में लेशतः सम्पर्क नहीं होता।^{२२} आत्मा वस्तुतः सब प्रकार के वाग्व्यापार से रहित, सब प्रकार के अन्तःकरणव्यापार से रहित, अत्यन्त शान्त, नित्यप्रकाशरूप, अचल तथा निर्भय है।^{२३} इसमें किसी प्रकार का ग्रहण और त्याग सम्भव नहीं है। आत्मज्ञान हो जाने पर प्राणी जन्मराहित्य एवं समता को प्राप्त हो जाता है।^{२४} आत्मा में किसी प्रकार के धर्म का सम्बन्ध नहीं है, इसी ज्ञान का नाम अस्पर्शयोग है, किन्तु देती इससे निरन्तर भयभीत रहते हैं क्योंकि वे वहाँ तक नहीं पहुँच सकते।^{२५} इस अस्पर्शयोग की प्राप्ति मनोनिग्रह के अधीन है। दुःखक्षय, प्रबोध और अध्ययशान्ति का भी यही कारण है, अतः सभी उपायों के द्वारा मनोनिग्रह करना चाहिए।^{२६}

अज्ञातवाद (इष्टिचुष्टिवाद) की स्थापना करते हुए गोडपाद ने कहा है कि कुछ लोग कहते हैं कि सत् वस्तु की उत्पत्ति सम्भव नहीं है और कुछ कहते हैं कि असत् वस्तु की उत्पत्ति सम्भव नहीं है, वस्तुतः परस्पर विवाद करते हुए वे लोग अजाति की ही स्थापना करते हैं।^{२७} समस्त जीवात्मा स्वभावतः जरा-मरण से रहित है।^{२८} जो कुछ भी प्रपंच जाति के समान भासने वाला, चल के समान भासने वाला तथा धरतु के समान भासने वाला है, वह वस्तुतः अज, अचल, अवस्तरूप शान्त एवं अद्वयविज्ञान है।^{२९} जिस प्रकार उल्का का स्फुरण ही अजु-वज्र भावि रूपों में भासित होता है उसी प्रकार विज्ञान का स्पन्दन ही ग्रहण-ग्राहक रूपों में भासित हो रहा है^{३०} तथा जिस प्रकार स्पन्दनरहित होने पर वही उल्का (बलात) आभासरहित व अज है, उसी प्रकार स्पन्दनरहित वह

विज्ञान भी आभासहीन एवं अज्ञ है।^{२१} अज्ञातवाद के इस असम्यक् सिद्धान्त पर कहीं जोड़ों का अधिकार न हो जाए, इस आशंका से, अन्त में, आचार्य गौडपाद कहते हैं कि अज्ञाति का सिद्धान्त बुद्धदेव का नहीं है।^{२२}

गौडपाद के शिष्य तथा शंकर के गुरु^{२३} गोविन्दभगवत्पाद ने अद्वैतवेदान्त पर किस ग्रन्थ की रचना की थी, यह ज्ञात नहीं है। कुछ लोगों ने 'अद्वैतानुसूति' को इनकी कृति माना है^{२४} किन्तु अन्य विद्वानों के अनुसार यह शंकराचार्य की कृति है।^{२५} शंकराचार्य के प्रकरणग्रन्थों के अन्तर्गत ही यह प्रकाशित भी हो चुकी है।^{२६} श्री गोविन्द-भगवत्पाद के नाम से 'रसहृदय' नामक ग्रन्थ अवश्य उपलब्ध होता है, किन्तु यह ग्रन्थ रसायनशास्त्र से सम्बन्धित है।

इसके पश्चात् अद्वैतवेदान्त के क्षितिज पर एक ऐसे नक्षत्र का उदय होता है जिसकी प्रखर आभा के सामने समस्त प्रकाशपुंज टिमटिमाते विषे के समान प्रतीत होते हैं। यह वेदीप्यमान नक्षत्र है—शंकर। इनके स्थितिकाल के सम्बन्ध में विद्वानों में पर्याप्त मतभेद है, किन्तु आजकल विद्वानों का झुकाव इन्हें ७८८ व ८२० ई० के मध्यवर्ती मानने की ओर है।^{२७} इनके नाम से अनेक ग्रन्थ मिलते हैं, किन्तु इस संबंध में प्रामाणिक रूप से कुछ भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि शंकराचार्य के स्थान पर जो भी उत्तराधिकारी हैं, वे सभी शंकराचार्य ही कहलाते हैं। अतः शंकराचार्य के नाम से प्रचलित विपुलग्रन्थ-राशि में से कौन-से आदि शंकराचार्य के हैं तथा कौन-से परवर्ती शंकराचार्यों के, यह साधिकार कहना कठिन है, केवल एकादशोपनिषद्, गीता एवं ब्रह्मसूत्रों के भाष्यों तथा कुछ प्रकरणग्रन्थों को छोड़कर जो कि विद्वानों की दृष्टि में असंदिग्ध रूप से आदि शंकराचार्य के द्वारा प्रणीत हैं।

इन्होंने गौडपाद द्वारा प्रचारित अद्वैतवाद तथा नायावाद की प्रबल प्रमाणों और तर्कों के आधार पर प्रतिष्ठा की। शंकर केवल ज्ञान से ही मुक्ति मानते हैं तथा ज्ञानकर्म-समुच्चयवाद के विरोधी हैं।^{२८} उनके अनुसार मुक्ति के लिए कर्मत्याग आवश्यक है।^{२९} भेदाभेद सिद्धान्त का भी इन्होंने मार्मिक युक्तियों से निराकरण किया है। ब्रह्म ही सृष्टि का उपादान व निमित्त कारण है, इसकी स्थापना कर सांख्य, न्याय, वैशेषिक, सर्वोक्ति-वाद, विज्ञानवाद, शून्यवाद, स्याद्वाद आदि सिद्धान्तों का तथा पांचरात्र आदि विरोधी मतों का इन्होंने निराकरण किया है। इनके अनुसार सच्चिदानन्द ब्रह्म ही परमार्थ तत्त्व है, उसमें प्रतीयमान जगत् केवल अज्ञानकल्पित है, पारमाथिक नहीं।^{३०} जीव और ब्रह्म भिन्न तत्त्व नहीं अपितु एक ही हैं। जीव ब्रह्मरूप ही है, उससे भिन्न नहीं। वेदान्तवाक्य विशुद्ध सिद्ध ब्रह्म का साक्षात् प्रतिपादन करते हैं, वे कर्मविधि, उपासनाविधि या ज्ञान-विधि—किसी भी विधि के अंग बनकर ब्रह्म का प्रतिपादन नहीं करते।^{३१} ब्रह्म में आप्य, विकार्य, उत्पाद्य और संस्कार्य—किसी भी प्रकार की कर्मता नहीं बनती।^{३२} ब्रह्म कूटस्थ नित्य है।^{३३} मोक्ष ब्रह्मरूप होने से नित्य व अनुत्पाद्य है^{३४}, इत्यादि सिद्धान्त शंकर के श्रुतियों तथा प्रबल युक्तियों के आधार प्रतिपादित किए गए हैं।

ब्रह्मसूत्रकार और आचार्य शंकर के मध्य में वेदान्त के कुछ आचार्य हुए थे जिनका उल्लेख शंकर ने अपनी कृतियों में किया है। विद्वानों के अनुसार शंकर ने अपने

शारीरकभाष्य में "तनु अनेकात्मकं ब्रह्म, यथाऽनेकशास्त्रो वृक्षः....." इत्यादि पंक्तियों के द्वारा जिस मत का उपन्यास किया है, वह मत भर्तृप्रपंच का है। भर्तृप्रपंच भेदाभेदवादी थे। इनके मत के अनुसार परम तत्त्व एक भी है और नाना भी है, ब्रह्मरूप में एक है तथा जगद्रूप में नाना। जैसे वृक्ष वृक्षत्वेन एक है और शाखात्वेन नाना है। भर्तृप्रपंच के अनुसार जीव नाना तथा परमात्मा के अंश हैं। विद्या, कर्म तथा पूर्वकर्म संस्कार जीव में विद्यमान रहते हैं। अविद्या परमात्मा से अभिष्यक्त होकर जीव में विकार उत्पन्न करती है तथा अनात्मरूप अन्तःकरण में रहती है। उनके मतानुसार जीव परममोक्ष का लाभ करने से पूर्व हिरण्यगर्भरूप बनते हैं। हिरण्यगर्भरूप अवस्था मोक्ष की पूर्वकालिक अवस्था है। इस अवस्था में परमात्मा का आभिमुख्य जीव के लिए सदा वर्तमान रहता है। ब्रह्म एक होने पर भी समुद्रतरंग के समान द्वैताद्वैत है, जैसे तरंग जलरूप से समुद्र से अभिन्न है किन्तु तरंगरूप से भिन्न।^{४५} आचार्य शंकर ने भर्तृप्रपंच के इस मत का निरास करके अद्वैतमत की स्थापना की है।^{४६}

आचार्य शंकर ने बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य में 'ओपनिषदं मन्याः' कहकर जिस मत का उल्लेख व छण्डन किया है^{४७} वह भर्तृप्रपंच का ही मत है, ऐसा आनन्दगिरि का कथन है।^{४८}

शंकर ने उपवर्ष नाम के आचार्य का भी सम्मानसहित उल्लेख किया है—
 "वर्णा एव तु ऋद्धे" इति भगवानुपवर्षः।^{४९} इसी प्रकार देहादि से भिन्न आत्मा के अस्तित्व को सिद्ध करते हुए भगवान् शंकर ने "अतएव च भगवतोपवर्षेण प्रथमे तन्त्र आत्मास्तिवाभिधानप्रसक्तौ शारीरके वक्ष्याम इत्युद्धारः कृतः।"^{५०} इस प्रकार इनके मत को प्रस्तुत किया है। भास्कराचार्य ने उपवर्ष का उल्लेख किया है—
 "अत एवोपवर्षाचार्योक्त प्रथमपादे आत्मवादं तु शारीरके वक्ष्याम इति।"^{५१} शंकराचार्य तथा भास्कराचार्य के इन कथनों से प्रतीत होता है कि उपवर्ष ने मीमांसा-सूत्रों पर किसी भाष्य, वृत्ति या व्याख्या का निर्माण किया था तथा ब्रह्मसूत्रों पर लिखने का उनका विचार था। भास्कर ने शब्दविचार के समय भी इनके मत का उल्लेख किया है।^{५२} श्रीभाष्य पर तत्त्वटीकाकार का कथन है कि उपवर्ष व बोधायन अभिन्न थे।^{५३}

ब्रह्मदत्त भी वेदान्त के प्रतिष्ठित आचार्य प्रतीत होते हैं। आचार्य शंकर ने अपने बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य में "अपरे वर्णयन्ति उपासनेनात्मविषयं विशिष्टं विज्ञानान्तरं भावयेत्, तेनात्मा ज्ञायते, अविद्यानिवर्तकं च तदेव, नात्माविषयं वेदवाक्यजनितं विज्ञानमिति॥"^{५४}—इस प्रकार जिस मत का उल्लेख किया है, उसी मत का उल्लेख सुरेश्वराचार्य ने बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य के सम्बन्धवात्तिक में इस प्रकार किया है—

नियोगपक्षमाश्रित्य विषयार्थात्मनो यथा।

एकात्म्यसिद्धौ यत्नेन तथाऽत्र प्रतिपाद्यते॥^{५५}

जिसकी टीका में आनन्दगिरि ने इसे ब्रह्मदत्त का मत बतलाते हुए कहा है कि—
 "इह तु ब्रह्मवत्ताविमलेन ज्ञानाभ्यासे विधिमाशङ्क्य निरस्यते—"^{५६} सुरेश्वराचार्य ने सैकर्म्यसिद्धि में भी इस मत का उपन्यास किया है—
 "केचित् स्वसम्प्रदायवत्साधयन्त्या-

दाहः—यदेतत् वेदान्तवाक्यादहं ब्रह्म इति विज्ञानं समुत्पद्यते, तर्हि तस्योत्पत्तिमात्रेण अज्ञानं निरस्यति । किं तर्हि । अहन्त्यहनि द्वाधीयता कालेनोपासीनस्य सती भावनोपच-
यात्तिशेषमज्ञानमपगच्छति 'देवो भूत्वा देवानप्येति' इति श्रुतेः ।^{१११} तथा इसकी व्याख्या
विद्यासुरभि में लिखा है कि यहाँ 'केचित्' शब्द ब्रह्मादत्ता आदि के लिए प्रयुक्त हुआ है—
'केचिद् ब्रह्मादत्तावयः ।'

इस प्रकार ब्रह्मादत्त के अनुसार वेदान्तवाक्यों में जो 'अहं ब्रह्म' ज्ञान उत्पन्न होता है वह अपनी उत्पत्तिमात्र से ही अज्ञान को नष्ट नहीं कर देता अपितु दीर्घ समय तक निरन्तर उसकी उपासना करते रहने पर भावनोपचय से सम्पूर्ण अज्ञान नष्ट होता है, अतः तभी आत्मज्ञान उत्पन्न होता है, वेदान्तवाक्यों से साक्षात् नहीं । अतः ब्रह्मादत्त के अनुसार, औपनिषद् ज्ञान की प्राप्ति तथा वास्तविक मुक्ति में कालान्तराल रहता है । इस अन्तराल में, जब तक कि जिज्ञासु (उपासक) संसारावस्था में है, उसे सभी वैधर्म्यों का सम्पादन करना चाहिए ।^{११२} इन कर्मों के न करने से पाप होता है, जो कि जिज्ञासु को जन्म-मरण-श्रृंखला में बाँध देता है । इसलिए एकाकी ज्ञान ही, जब तक कर्म से समुच्चित न हो, मोक्ष के लिए पर्याप्त नहीं है ।

सुन्दरपाण्ड्य नामक आचार्य का भी यत्र-तत्र उल्लेख मिलता है । कुछ लोगों का कहना है कि उन्होंने वेदान्त के किसी प्राचीन भाष्य अथवा वृत्ति पर कारिकाओं में एक वाक्तिक की रचना की थी ।^{११३} शंकराचार्य ने समन्वयाधिकरण की अन्तिम भाष्य-पक्तियों में तीन श्लोक उद्धृत किये हैं—

गीर्णमिथ्यात्मनोऽसत्ये पुत्रदेहादिबाधनात् ।
सद्ब्रह्मात्माहमित्येवं व्योषि कार्यं कथं भवेत् ।
अन्वेष्टव्यात्मविज्ञानात् प्राक् प्रमातृत्वमात्मनः ।
अन्विष्टः स्यात् प्रमातृत्व पाप्मनोपादिवर्जितः ॥
देहात्मप्रत्ययो यद्वत् प्रमाणत्वेन कल्पितः ।
लौकिकं तद्वदेवेवं प्रमाणं त्वाऽऽत्मनिश्चयात् ॥^{११४}

पंचपादिका के व्याख्याकार आत्मस्वरूप के कथनानुसार ये तीनों श्लोक सुन्दरपाण्ड्य के हैं—“श्लोकत्रयं सुन्दरपाण्ड्यप्रणीतं प्रमाणयतीत्याह...”^{११५}

आचार्य अमलानन्द सरस्वती ने भी सुन्दरपाण्ड्य के नाम से तीन श्लोक उद्धृत किये हैं—‘आह चात्र निदर्शनमाचार्यसुन्दरपाण्ड्यः’

निःश्रेण्यारोहणप्राप्यं प्राप्तिमात्रोपपादि च ।
एकमेव फलं प्राप्तुमुभावारोहतो यदा ॥
एकसोपानवर्त्यको भूमिष्टश्चापरस्तयोः ।
उभयोश्च अवस्तुत्यः प्रतिबन्धश्च नांतरा ॥
विरोधिनोस्तवेको हि तत्फलं प्राप्नुयात्तयोः ।
प्रथमेन गृहीतेऽस्मिन्पश्चिमोऽवतरेमुभा ॥ इति ।^{११६}

कुमारिलभट्ट ने भी तंत्रवाक्तिक में ‘आह च’ कहकर पाँच श्लोक उद्धृत किए हैं

जितमें तीन श्लोक उद्धृत हैं तथा दो इस प्रकार हैं—

तेन यद्यपि सामर्थ्यं प्रत्येकं सिद्धमन्यथा ।
तथापि युगपद् भावे जघन्यस्य निराक्रिया ॥
अन्यथेव हि शून्येषु कुर्वन्तरपि चर्यते ।
अन्यथा वस्त्यवप्रस्तः सर्वशक्तिक्षये सति ॥^{१३}

यहाँ यह कहने की आवश्यकता नहीं कि कुमारिल के द्वारा 'आह च' कहकर उद्धृत उद्धृत १ श्लोक आचार्य सुन्दरपाण्ड्य के ही हैं। कुमारिल ने अन्यत्र भी 'आह च' कहकर दो श्लोक उद्धृत किये हैं—

'आह च—“अथशवेदप्रमाणत्वाद्बुद्धिभेदादि ततोऽधिकम् ।
धर्मयानुपपुषत्तं सदानयवयं प्रपद्यते ॥”^{१४}
'आह च—“साध्यसाधनसम्बन्धः सर्वथा भावनाध्ययः ।
तेन तस्य न सिद्धिः स्याद् भावनाप्रत्ययावृत्ते ॥”^{१५}

ये दोनों श्लोक भी आचार्य सुन्दरपाण्ड्य के हैं—ऐसा विद्वानों का मत है ।^{१६}

इन सभी उद्धरणों से जहाँ इस बात पर प्रकाश पड़ता है कि वेदान्त व मीमांसा—दोनों के आचार्यगण सुन्दरपाण्ड्य को सम्मानपूर्ण स्थान देते रहे हैं, वहाँ उक्त आचार्य के सिद्धान्तों पर भी प्रकाश पड़ता है।

समन्वयाधिकरण में उद्धृत के श्लोकों के अनुसार आचार्य सुन्दरपाण्ड्य की मान्यता है कि आत्माभिमान दो प्रकार का होता है—गौण आत्माभिमान तथा मिथ्या आत्माभिमान। पुत्रादि में आत्माभिमान गौण है, जैसे पुत्र के दुःखी होने पर व्यक्ति स्वयं को दुःखी समझता है। यह एकत्व का अभिमान नहीं है, क्योंकि पुत्र में और स्वयं में भेद व्यवहारसिद्ध है। इसीलिए इसे गौण आत्माभिमान कहा गया है। देहादि में आत्माभिमान मिथ्या आत्माभिमान है, इसमें अभेद का अनुभव होता है। दो प्रकार का आत्माभिमान लोक-व्यवहार का कारण है तथा इस आत्माभिमान के अभाव में लोक-व्यवहार का उच्छेद हो जाता है। 'मैं सद्ब्रह्म आत्मा हूँ'—यह बोध होने पर सब कार्यों की निवृत्ति हो जाती है। अन्वेष्ट्य आत्मा के ज्ञान से पूर्व ही आत्मा में प्रमातृत्व है। पाप-लोपादि से रहित वह प्रमाता ही अन्विष्ट हुआ शुद्धात्मा है। जिस प्रकार देहादि में आत्माभिमान कल्पित होता हुआ भी लोक-व्यवहार में प्रमाण माना जाता है, उसी प्रकार प्रत्यक्षादि लौकिक प्रमाण भी आत्मसाक्षात्कारपर्यन्त प्रमाण माने जाते हैं।

कुछ लोगों का कहना है कि द्रविड़ नामक आचार्य ने छान्दोग्योपनिषद् तथा बृहदारण्यकोपनिषद् पर भाष्य की रचना की थी।^{१७} शंकराचार्य ने माण्डूक्योपनिषद्-भाष्य में 'आगमवित्' कहकर इनका उल्लेख किया है। आत्मा में असुखित्वादि का कथन सुखित्व आदि की निवृत्ति के लिए ही है, इसमें प्रमाण रूप से उपन्यास करते हुए 'सिद्धं तु निवर्तकत्वात् इति आगमविदां सूत्रम्'—इस भाष्य में 'आगमवित्' शब्द के द्वारा द्रविड़आचार्य का ही उल्लेख किया गया है।^{१८}

इन आचार्यों के अतिरिक्त ब्रह्मन्मयी, टंक, गुहदेव, मारुचि, कपर्दी आदि के नाम

भी इस परम्परा में लिए जाते हैं किन्तु इनके दार्शनिक विद्वान्त क्या थे, स्पष्ट नहीं है।

आचार्य शंकर ने तर्कवाद में गूढ़निदिष्ट मार्ग का अनुगमन करते हुए विभिन्न मतवादों की आलोचना कर अद्वैतसिद्धान्त की दृढ़िमा प्रदान की है किन्तु सबसे शक्कर प्रहार उन्होंने बौद्धों पर ही किए हैं।

शंकर के ही समय में अद्वैतवेदान्त में एक और महत्वपूर्ण व्यक्तित्व उभरकर सामने आता है—आचार्य मण्डन मिश्र का। इनका समय अष्टम शताब्दी माना जाता है।^{१६} वे पूर्वमीमांसा व उत्तरमीमांसा—दोनों के प्रकाण्ड विद्वान् थे। विधिविवेक, भावनाविवेक, विभ्रमविवेक, स्फोटसिद्धि तथा ब्रह्मसिद्धि इनके अनुपम रत्नग्रन्थ हैं। यद्यपि मण्डन मिश्र भी शंकर के समान अद्वैत वेदान्त के अनुयायी हैं तथापि कतिपय विचार बिन्दुओं पर उनका स्वतन्त्र व्यक्तित्व स्पष्टतः झलक उठता है। आचार्य मण्डन ब्रह्म की शब्दात्मकता स्वीकार करते हैं।^{१७} वे स्फोटवाद को मानते हैं जिसके प्रतिपादन के लिए उन्होंने 'स्फोटसिद्धि' नामक ग्रन्थ की रचना की, जबकि शंकर ने स्फोटवाद का खण्डन किया है।^{१८} मण्डन के अनुसार वेदान्तवाक्यों से परोक्ष ब्रह्मज्ञान उत्पन्न होता है, ब्रह्मसाक्षात्कार के लिए उपासनादि की आवश्यकता है। अरने कथन को स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं कि शब्द-प्रमाण के द्वारा तत्त्व का निश्चय हो जाने पर मिथ्याज्ञान की निवृत्ति भी हो जाती है और कभी-कभी कारण-विशेष से मिथ्याज्ञान की अनुवृत्ति भी होती रहती है, जैसे आप्तवचन के द्वारा एकचन्द्रनिश्चय हो जाने पर भी द्विचन्द्र आदि मिथ्याज्ञान की अनुवृत्ति कितने ही व्यक्तियों को होती हो रही है। अतः उस मिथ्या-ज्ञान की निवृत्ति के लिए लोकसिद्ध तत्त्वदर्शनाभ्यास की आवश्यकता है। तत्त्वदर्शन का अभ्यास तत्त्वदर्शनजन्यसंस्कार को दृढ़ बनाता हुआ अवधारण पूर्वसंस्कारों की निवृत्ति करके अपने कार्य को उत्पन्न करता है। इस प्रकार शब्दप्रमाण द्वारा तत्त्वज्ञान हो जाने पर भी अनादि मिथ्याज्ञान के अभ्यास से निष्पन्न दृढ़ संस्कारों की निवृत्ति के लिए तत्त्व-दर्शन के अभ्यास की आवश्यकता है, इसीलिए "आत्मा वाङ्मे द्रष्टव्यः ध्योतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः"—इस श्रुति में श्रवण के बाद भी मनन और निदिध्यासन का विधान किया गया है और इसीलिए शम, दम, ब्रह्मचर्य, यज्ञ आदि साधनों का भी विधान है, अन्यथा उनका उपदेश निरर्थक होता।^{१९} शंकर के अनुसार तत्त्वमस्यादि वाक्य ब्रह्म-साक्षात्कार में साक्षात् कारण हैं, ध्यान की आवश्यकता नहीं। ध्यान केवल साक्षात्कार के प्रतिविम्ब की निवृत्ति के लिए उपादेय हो सकता है, न कि ब्रह्मसाक्षात्कार के प्रति कारण।^{२०} शंकर ज्ञान होने पर भी उस ज्ञान से विशेष कर्मों का क्षय नहीं मानते किन्तु 'तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्षे, अयं सम्पत्स्ये' (छा० ६।१५।२)—इस श्रुति के अनुरोध से जिनका कार्य आरम्भ नहीं हुआ है, ऐसे संघित कर्मों का ही ज्ञान से नाश मानते हैं। आरम्भ कर्मों का ज्ञान से नाश नहीं मानते। इसलिए ज्ञान होने के बाद भी जब तक प्रारम्भ कर्मों का नाश नहीं हो जाता तब तक शरीर रहता है और यही जीवन्मुक्ति की व्यवस्था है।^{२१} गीता में जो स्थितप्रज्ञ का स्वरूप बतलाया गया है^{२२}, वह जीवन्मुक्ति का ही है। किन्तु मण्डन स्थितप्रज्ञ को ज्ञानी न मानकर साधक मानते हैं और ब्रह्मज्ञान के बाद, उनके अनुसार, सभी कर्मों का नाश हो जाता है। 'तस्य तावदेव चिरं'

इस भूति की व्याख्या वे इस प्रकार करते हैं, कि ज्ञान के परचात् कर्मों का नाश होने से—देहगत होगा किन्तु वह देहगत ज्ञान के अन्तर ही होगा, अतः तत्त्वज्ञान के परचात् देहगत की प्रतीक्षा करनी होगी, इसलिए केवल 'चिरं' न कहकर 'तावदेव चिरं...' कहा गया है। किसी को ज्ञान होने ही तत्काल मुक्ति प्राप्त हो जाती है और किसी को कुछ काल तक सम्भारभय विनम्ब होता है; जैसे रज्जुज्ञान हो जाने पर किसी को तत्काल भयकम्पादि की निवृत्ति हो जाती है और किसी में, रज्जु ज्ञान होने पर भी, भयकम्पादि अनुभूतमान रहने हैं। इसलिए ब्रह्मज्ञान हो जाने पर सर्वकर्मों का नाश होने पर भी अज्ञानान्तर कर्म के संस्कार के कारण शरीर की स्थिति रहती है।^{१४} अविद्या के आश्रय के सम्बन्ध में भी आचार्य मण्डन मिश्र का अपना विशिष्ट मत है। उनके अनुसार अविद्या का आश्रय जीव है।^{१५}

इस प्रकार शंकर के समय में ही अद्वैत-वेदान्त की शांकर व माण्डन—दो धाराएँ स्पष्टतः प्रवाहित हो रही थीं।

इसी प्रसंग में भास्कराचार्य का नाम भी उल्लेखनीय है। ये भेदाभेदवादी और ज्ञानकर्मसमुच्चयादी थे। ये शंकर के परवर्ती थे तथा ब्रह्मसूत्रों पर किये गए शांकरभाष्य का प्रत्याख्यान करने के लिए इन्होंने भी ब्रह्मसूत्रों पर एक भाष्य की रचना की थी।^{१६} इनके सिद्धान्तों पर 'आलोचनभूमिमा' नामक उन्मेष में प्रकाश डालने का प्रयास किया जाएगा।

शंकराचार्य के साक्षात् शिष्यों में सुरेश्वर^{१७} का नाम बड़े आदर के साथ लिया जाता है। इनका समय विद्वानों ने अष्टम शताब्दी माना है।^{१८} इनकी कीर्ति के स्तम्भ दो प्रमुख हैं—बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवास्तिक और नैष्कर्म्यसिद्धि। नैष्कर्म्यसिद्धि में, अंसा कि नाम से ही स्पष्ट है, उन्होंने मोक्षप्राप्ति के लिए कर्मसाधनता की अनुपयोगिता प्रतिपादित की है। इस प्रसंग में उन्होंने भर्तृप्रपञ्च, ब्रह्मवत् और मण्डन के ज्ञानकर्मसमुच्चयवाद का खण्डन किया है।^{१९} बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवास्तिक में भी सुरेश्वराचार्य ने इस मत का खण्डन किया है।^{२०} इस सम्बन्ध में यह ध्यान देने की बात है कि जो अद्वैतवादी कर्म की अनुपयोगिता का प्रतिपादन करते हैं, वह मोक्षप्राप्ति के प्रति उसमें कारणता के परिहार के लिए है। सुरेश्वर कहते हैं कि वेदान्तवाक्य-ध्वन से ही ब्रह्मा का साक्षात्कार हो जाता है, प्रसङ्गानादि की कोई आवश्यकता नहीं है। वेदान्तवाक्य-ध्वन के अनन्तर ब्रह्मासाक्षात्कार के लिए प्रसङ्गान की आवश्यकता को स्वीकार करने का अर्थ है कि वेदान्तवाक्य निरर्थक है, जिस ब्रह्मासाक्षात्कार को सम्पन्न कराने में वेदान्तवाक्य असफल है, वहाँ प्रसङ्गान सकल है और प्रमाण है। इस प्रकार की मान्यता, सर्वथा निराधार है, ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार चक्षु से रसनेन्द्रिय का विषय ग्रहण करने की कल्पना।^{२१} सुरेश्वराचार्य ने भेदाभेदवाद का भी खण्डन किया है।^{२२} सौगत सिद्धान्त भी इनके तीक्ष्ण प्रहारों का शिकार होने से बच न सका।^{२३} यहाँ यह बतला देना आवश्यक है कि सुरेश्वर ने शंकर की निदर्शन-पंक्ति से बाहर चरण-धियास करने का प्रयास नहीं किया है। शंकराचार्य तथा अन्य अद्वैतवेदान्ताचार्यों, विशेषकर शंकर और मण्डन में,

अही पारस्परिक मतभेद है, वहाँ उन्होंने पूर्ण निष्ठा के साथ शंकर का ही अनुगमन किया है।

आचार्य शंकर के साक्षात् शिष्यों में पञ्चपादाचार्य^{८८} का नाम भी विशेष उल्लेखनीय है। इनका स्थितिकाल ८२० ई० के आस-पास माना जाता है।^{८९} इनकी प्रसिद्धि का आधारग्रन्थ है शंकर के शारीरिक भाष्य पर लिखित 'पञ्चपादिका' नामक व्याख्या। यह व्याख्या चतुःसूत्रीपर्यन्त ही उपलब्ध है। इसी व्याख्या-बीज से आगे चलकर विवरण-प्रस्थानवृक्ष अंकुरित हुआ।

आचार्य पञ्चपाद अव्याकृत, अविद्या, माया, प्रकृति, अग्रहण, अव्यक्त, तमस्, कारण, लय, महासुप्ति, निद्रा, आकाश को पर्यायवाची मानते हैं।^{९०} यह अविद्या या माया ही चैतन्य ब्रह्म के वास्तविक स्वरूप को आच्छादित कर लेती है जो इस अविद्या की कर्मपूर्णप्रज्ञासंस्कारचित्रभित्ति जीवत्वापादिका है। यह अविद्या परमेश्वराधिष्ठित होने पर विज्ञानक्रियाशक्तिद्वयाश्रयस्वरूप परिणामविशेष को प्राप्त करती है तथा सभी प्रकार के कर्तृत्वभोक्तृत्व का आधार बनती है। कूटस्थ चैतन्य ब्रह्म के संवलन से प्रकाश को प्राप्त कर यह अविद्या अहंकार कहलाती है। इसी अहंकार के कारण शुद्धात्मा को भोक्ता समझ लिया जाता है।^{९१}

अविद्या के आश्रय और विषय के सम्बन्ध में आचार्य पञ्चपाद का नया दृष्टिकोण था, यह अत्यन्त स्पष्ट नहीं है, यद्यपि आगे चलकर उनके व्याख्याकार प्रकाशात्म ने ब्रह्म को ही अविद्या का आश्रय व विषय सिद्ध किया है।^{९२} पञ्चपाद ने अविद्या की जटात्मिका शक्ति को जगत् का उपादान कारण माना है।^{९३}

प्रपञ्च और ब्रह्म के अभेद का प्रतिपादन करते हुए पञ्चपादाचार्य ने प्रतिबिम्बवाद का सहारा लिया है। उनका कहना है कि जिस प्रकार बिम्ब से प्रतिबिम्ब वस्त्वन्तर नहीं है, उसी प्रकार ब्रह्म से यह प्रपञ्च (अनिदमंश) भिन्न नहीं है, वस्त्वन्तर नहीं है, वह वही है—अभिन्न है।^{९४} 'तत्त्वमसि' आदि महाकाव्यों से प्रतिबिम्बस्थानीयजीव में बिम्बस्थानीयब्रह्मरूपता का बोधन किया जाता है।^{९५} शास्त्रीय व्यवहार भी प्रतिबिम्ब में पारमार्थिक बिम्बरूपता का समर्थन करता है।^{९६}—

“नेक्षेतोद्यन्तमावित्यं नास्तं यान्तं कदाचन।

नोपरवर्तं न यारिस्थं न मध्यं नभसो गतम् ॥”*

आगे भी इसी सिद्धान्त को स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि जीव प्रतिबिम्बकल्प ही है, हम सबका प्रत्यक्षचिद्रूप है, उसमें अन्तःकरण की जड़ता नहीं होता। वह अपना स्वरूप कर्तृत्वादि धर्मों से युक्त मानता है, बिम्बकल्पब्रह्मकल्पता को नहीं मानता। इसलिए जब बिम्बरूप ब्रह्म का साक्षात्कार हो जाता है, तब मिथ्याज्ञान नष्ट हो जाता है।^{९७}

इसी प्रकार श्रवणादि में विधि मानना,^{९८} स्वाध्यायाध्ययनविधि का फल अक्षर-ग्रहण मानना^{९९} आदि कुछ पद्पादाचार्य के अभिमत हैं, जिनको प्रकृत शोध प्रबन्ध के 'मासोचनभंगिमा' नामक उन्मेष में प्रस्तुत करने का प्रयास किया गया है। आचार्य पञ्चपाद ने यथावसर धौद्धमत का भी खण्डन किया है।^{१००}

इसके पश्चात् अद्वैतवेदान्त की पवित्र वैदिक भूमि पर आचार्य वाचस्पति मिश्र का पदार्पण होता है।

२. अद्वैतवेदान्त की सामयिक माँग और 'भामती' का जन्म

भारत के नितान्त प्रोन्नत उज्ज्वल मस्तिष्कहिमगिरि में विविध दर्शनसरिताएँ वैदिकविचारधारा में विश्व के विनाश आध्यात्मिक क्षेत्रों को पवित्रता और शान्ति प्रदान करती हुई अनादिकाल से प्रवाहित हैं। समय के दुष्प्रभाव में उन पुष्पगोष्ठी गतिविधियों में विशेष, उत्क्रान्ति और विरोधी मतवाद के आप्लावन भयंकर रूप में आने लगे जिससे न केवल उनका प्रवाह ही अवरुद्ध व दूषित हुआ अपितु किसी-किसी के तट-बन्ध भी विफल होने लग गए; जैसे सांख्य-दर्शन का किसी समय का महानद एक पलसी-सी धारा के रूप में अवशिष्ट रह गया था और वह धारा भी बौद्धों तथा जैनों की धाराओं की विपरीतोत्क्रान्ति से अवरुद्ध-तो हो चली थी। मीमांसकगण भी उस संसाधन में अपने टूटे बौद्धों की बाँधने एवं आक्रमण का सामना करने के लिए भयंकर सघर्ष में लगे थे। व्यायसमैत्रिकगण अपनी विचारधाराओं के संरक्षण में भी जी-जान से जुटे थे। योग की कैवल्यप्राप्ति के चिन्तन भी विरोधी काट-छांट से अछूती न बची थी। आचार्यगण उसकी मर्यादा और पवित्रता बनाए रखने के लिए एड़ी-चोटी का पसीना एक कर रहे थे। वेद-वेदान्त के पवित्रजात-प्रवाह की सुरक्षा में केरल से कश्मीर, द्रविड़ से सिंधु तक की प्रबुद्ध चेतना बदनपरिकर हो गई थी। कुमारिल भट्ट, मण्डन मिश्र, आचार्य शांकर, महर्षि पतञ्जलि, पक्षिप्त स्वामी और भारद्वाज उद्योतकर जैसे विद्वद्गुरु बौद्धों की अकल्पित विद्रोहाभिन्नवादाओं को शांत करने में अद्भुत कोशल का परिचय दे रहे थे, फिर भी विरोधिमतवाद-संसाधन के प्राबल्य ने वैदिक सरित्सेनाओं की सुरक्षा-पक्षियों को अजंरित-सा कर दिया था।

किन्तु सबसे गम्भीर संकट अद्वैतवेदान्त पर आया था क्योंकि वह न केवल बौद्धों जैसे अवैदिक मतवादों की मार का शिकार हुआ था अपितु अपने सहोदर सम्प्रदायों की दृष्टि में भी उसका व्यक्तित्व सदृग्ध हो चला था और उस पर प्रच्छन्नबौद्धता का आरोप लगाया जाने लगा था—“मायावादमसंछास्त्रं प्रच्छन्नं बौद्धमेव च।” वेदान्त का दोल पीटने वाले कुछ आचार्यगण ही उसे बौद्धमतावसम्मी कहने लगे थे।^१ इसके अतिरिक्त एक दूसरा संकट भी था जो कि अपेक्षाकृत अधिक गम्भीर एवं आन्तरिक था। शांकर और मण्डन का कुछ विद्वानों पर आधारित पारस्परिक मतभेद अभी दो भिन्न धाराओं के रूप में प्रवाहित हो रहा था। किसी भी विद्वान् ने इन दोनों विचारधाराओं में सामंजस्य-स्थापन का प्रयास नहीं किया। यदा-कदा केवल शांकरधारा के प्रवाह को ही प्राबल्य प्रदान किया गया। यह संयोग की ही बात थी कि इस बीच मण्डन के पक्ष को उजागर करने के लिए किसी भी (उपपन्थी) महारथी ने लेखनी न उठाई और शांकरपक्ष आक्षेपों से बचा रहा। ऐसी स्थिति में दो ही सम्भावनाएँ थीं; प्रथम कि ब्रह्मसिद्धिकार का पक्ष उपेक्षा का शिकार होकर विलीन हो जाता और अद्वैतवेदान्त, इस प्रकार, एक अमूर्त्यनिधि से वंचित हो जाता; द्वितीय कि कोई विद्वान् आचार्य उसकी रक्षा व पुष्टि के

लिए लेखनी उठाता, शांकरपक्ष की अपेक्षा उसका औचित्य सिद्ध करने का प्रयास करता और इस प्रकार सहज ही अद्वैतधिविर में कभी भी समाप्त न होने वाला गृहयुद्ध छिड़ जाता जिससे केवल विरोधी मतवाद ही लाभान्वित होते और सम्भवतः आज वैदिक विचारधाराओं में अद्वैतवेदान्त की जो प्रतिष्ठा है उसका रूप कुछ और ही होता ।

यह एक संक्षिप्त-सी झांकी थी आचार्य वाचस्पति मिश्र के समक्ष बीते समय की । ऐसे संक्रमणकाल में आचार्य वाचस्पति मिश्र जैसे गम्भीर चिन्तकों के दायित्वपूर्ण ओजस्वी वर्चस्व का तमतमा जाना स्वाभाविक था । अपनी समस्त दार्शनिक पद्धतियों के मूलस्रोत मीमांसा के अभिरक्षण में सर्वप्रथम आचार्य वाचस्पति मिश्र ने अपना महत्त्वपूर्ण योगदान देना आरम्भ कर दिया । मण्डन मिश्र के ग्रन्थ 'विधिविवेक' पर 'न्यायकणिका' नाम की व्याख्या लिखकर बौद्ध-जगत् की विपुलकाय अन्यायकुशकाशराशि में न्यायपरिनि की एक कणिका फेंक दी । 'न्यायकणिका' में शबरस्वामी और कुमारिल भट्ट का स्मरण सम्मानपूर्वक^{११} करते हुए यह स्पष्ट ध्वनित कर दिया गया है कि उनके पक्ष की दृढ़ता और सुस्थिरता के लिए पूर्ण प्रयास किया जा रहा है । दिङ्नाग, धर्मकीर्ति, शान्तरक्षित, कमलशील तक के जिन बौद्ध विद्वानों ने मीमांसा का घोर खण्डन किया था, अवसर निकाल-निकाल प्रबल एवं अकाट्य युक्तियों से उनका प्रतिविधान वाचस्पति मिश्र ने किया है ।^{१२}

भाट्ट-सम्मत शाब्दबोध प्रणाली जो प्रतिपक्ष-ज्वालाओं से दग्ध-सी हो गई थी, उसे अनुप्राणित और संजीवित करने के लिए 'तत्त्वबिन्दु' का निर्माण हुआ । इतने पर भी विरोधी मतवादों की शक्ति का समूलोन्मूलन होते न देख उद्योतकर के ज्वरित न्याय-धात्तिक का उद्धार करने के बहने न्यायवात्तिकतात्पर्यटीका का निर्माण किया । उस समय न्याय के वास्तविक प्रांगण में बौद्धसंघर्ष केन्द्रित-सा हो गया था । न्यायसूत्रों के समालोचक समुद्रगुप्त और न्यायभाष्य के समीक्षक दिङ्नाग का वात्तिककार उद्योतकर ने अत्यन्त प्रौढ़ युक्तियों से खण्डन कर दिया था, किन्तु धर्मकीर्ति, शान्तरक्षित और उनके अनुयायी बौद्ध विद्वानों ने उनसे जमकर लोहा लिया था । न्यायवात्तिक का पूर्ण शरीर उनके प्रहारों से क्षतविक्षत हो गया था । वाचस्पति मिश्र ने भयंकर संघर्ष की घघकती ज्वाला में कूदकर न्यायवात्तिकतात्पर्यटीका की घनघोर पटाओं से विरोधी योद्धाओं पर भयंकर उपसवृष्टि की और न्याय के दग्ध कलेवर को शीतल वर्षा से अभिषिक्त कर उसे हरा-भरा किया । तात्पर्यटीका के विजयध्वज की फड़फड़ाहट से समस्त सौगत-सिद्धान्त का हृदय धड़क उठा और सम्भवतः उसकी यह धड़कन अन्तिम थी । इतना ही नहीं, वाचस्पति मिश्र ने न्यायदर्शन का 'न्यायमूचीनिबन्ध' की रेखाओं से सीमांकन इस प्रकार कर दिया कि भविष्य में उसमें किसी प्रकार की विस्फुटि उत्पन्न न की जा सके । सांख्य-सप्तति के रूप में बचा-खुचा सांख्य-हृदय शान्तरक्षित के विकराल हाथों में पड़कर दिन गिन रहा था । 'सांख्यतत्त्वकीमुदी' की पीयूष-वर्षा ने उसमें नवजीवन का संचार किया । योगभाष्य की यशोधवल्लिमा धूमिल हो चली थी । 'तत्त्ववैशारदी' ने उसे फिर से अपनी सहजशुक्लिमा प्रदान की । बाह्यमतवाद की छाया योगदर्शन के विमलदर्पण में धारोपित करने वाले व्यक्तियों का वाचस्पति मिश्र ने भ्रम-परिहार किया और नृपकेतु के शुभ्र-

मस्तिष्क में योगजालुकी का प्रादुर्भाव उद्घोषित कर वैदिक योगियों की परम्परा का परिपोषण किया। 'तत्त्ववेत्तारदी' ने योग के रहस्यों को ही अभिव्यक्त नहीं किया, सांख्य-सिद्धान्तों को गरिमा एवं निखार भी प्रदान किया।

आचार्य वाचस्पति मिश्र जैसे कुशल व शुद्ध परीक्षक में अद्वैत वेदान्त की दिग्गजावस्था भी छिपी न रह सकी। जैसाकि गणित किया जा चुका है, उस समय अद्वैत वेदान्त की दो प्रधान आवश्यकताएँ थीं—प्रथमतः उसे बौद्धावलम्बितारूप अवस्थितता के कलंक से उबारना तथा द्वितीयतः शंकर व मण्डन की भिन्न धाराओं में समंजस्य-स्थापन। आचार्य वाचस्पति मिश्र ने इन दोनों आवश्यकताओं को पूर्ण किया। पहले उन्होंने 'ब्रह्म-सिद्धि' के तत्त्व-रत्नों को उपेक्षा के अन्धकार से निकाल कर प्रकाश में लाने का प्रयास किया, तत्त्व-समीक्षा टीका के रूप में, जिससे कि उस अप्रमूय निधि के अस्तित्व व महत्त्व का भान स्वपर सभी मनावलम्बियों को हो जाए। तत्पश्चात् बौद्धों के प्रभावक्षेत्र में अद्वैत वेदान्त को बचाने, उसकी वैदिक निष्ठा को सिद्ध करने के लिए तथा शंकर व मण्डन की विचारधाराओं में समंजसता स्थापित करने के लिए दूसरा प्रयास शंकर के शारीरक भाष्य की विवृति के रूप में किया और इस प्रकार अद्वैतवेदान्त की तात्कालिक मांग के रूप में 'भामती' का जन्म हुआ।

३. प्राक्तन अद्वैतीय मान्यता-प्रवाह

(१) अज्ञान के आश्रय और विषय की एकता का प्रवाह

अज्ञान की आश्रयता और विषयता का निरूपण करते हुए प्राचीन आचार्यों ने माना था कि अज्ञान का आश्रय और विषय एकमात्र शुद्ध चैतन्यतत्त्व ही होता है, जैसाकि सुरेश्वराचार्य ने कहा है कि अविद्या स्वाश्रय नहीं हो सकती। संसार में दो प्रकार के पदार्थ हैं—आत्मा और अनात्मा। अनात्मा अविद्या का आश्रय नहीं हो सकता। अविद्या अनात्मा का स्वरूप ही है। इसलिए एक ऐसे अधिष्ठान में जो कि अविद्यास्वरूप वाला ही है, द्वितीय अविद्या नहीं रह सकती। यदि यह सम्भव भी होता तो फिर यह द्वितीय अविद्या उन मौलिक अविद्या में कौन-सी नवीन विशेषता उत्पन्न करेगी? अनात्मा को ज्ञान-प्राप्ति सम्भव नहीं। दूसरी बात यह है कि अनात्मा स्वयं ही अविद्याजन्य है। अतः अविद्या, जो कि अनात्मा से पहले ही विद्यमान है, उस पर आश्रित नहीं हो सकती जिसकी कि वह जनक है। अविद्या के अतिरिक्त अनात्मा का अपना कोई स्वतन्त्र स्वरूप ही नहीं है। ये सभी तर्क अनात्मा को विषय मानने के विरुद्ध भी दिए जा सकते हैं। इस प्रकार अनात्मा न तो अविद्या का आश्रय है और न विषय। परिशेषतः शुद्ध चैतन्य आत्मा (ब्रह्म) ही अविद्या का आश्रय और विषय है।^{१०२} संक्षेपशारीरककार सर्वज्ञान गुनि ने भी कहा है—

“आश्रयत्वविषयत्वभागिनी निर्विभागचित्तिरेव केवला।

पूर्वसिद्धतमसो हि पश्चिमो नाऽऽश्रयो भवति नापिगोचरः ॥”^{१०४}

जैसे लोकप्रसिद्ध अन्धकार जिस स्थान पर होता है उसे ही आवृत किया करता है, अन्य-

स्थनीय अन्धकार अन्वदेशीय वस्तुओं का आवरण नहीं किया करता, इस प्रकार अन्ध-
व्यतिरेक ही परिपारी यह स्थिर कर देनी है कि अन्धकार का आश्रय और विषय एक
ही होता है, ठीक उसी प्रकार माया, अविद्या या अज्ञान का आश्रय और विषय एक ही
तत्त्व होना चाहिए। अज्ञान के विरोधी ज्ञान का स्वभाव भी ठीक वैसा ही होता है जैसा
कि प्रकाश का। प्रकाश सदैव अपनी आश्रित वस्तु को प्रकाशित किया करता है। इस
प्रकार प्रकाश का आश्रय और विषय एक ही होता है। इसी तरह ज्ञान का आश्रय और
विषय एक ही माना जाता है। यद्यपि प्रकाश का उत्पादक-आश्रय प्रदीप होता है परन्तु
व्याप्ति का आश्रय विषय ही माना जाता है, उसी प्रकार वृत्तिस्वप्नज्ञान का उत्पादक-
आश्रय अन्तःकरण देश होता है परन्तु व्याप्ति का आश्रय विषयावच्छिन्न चैतन्य माना
जाता है और वही वृत्ति का विषय भी माना जाता है। प्रकाश और अन्धकार का परस्पर
विरोध होने पर भी आश्रय और विषय की एकता का स्वभाव एक-जैसा ही माना जाता
है। विषयावच्छिन्न चैतन्यस्वप्न ज्ञान का अवच्छेदकता सम्बन्ध से जो आश्रय होता है वही
उसका विषय माना जाता है। फलतः ज्ञान के समान ही अज्ञान के आश्रय और विषय का
एक होना ही तर्कसंगत माना जाता है। अज्ञान का आश्रय शुद्ध चैतन्य को न मानकर
यदि विशिष्ट चैतन्य को माना जाए, तब विशेषण रूप अज्ञान या अज्ञान के कार्य का
आश्रय भी शुद्ध चैतन्य न होकर विशिष्ट चैतन्य ही होगा। उस विशिष्ट के विशेषण-भाग
का आश्रय भी विशिष्ट होगा, इस प्रकार अनवस्था दोष हो जाने के कारण शुद्ध चैतन्य
को ही अज्ञान का आश्रय मानना अत्यन्त उचित और न्यायसंगत है।

अज्ञान के इस आश्रय और विषय की एकता का सिद्धान्त वाचस्पति के पूर्वतन
वेदान्तिकण मानते थे। इस मान्यता को भी वाचस्पति मिश्र ने नवीन दिशा प्रदान की।
उनका मत था कि कोई भी युक्ति या तर्क अनुभव को अन्यथा नहीं कर सकता। प्रत्येक
व्यक्ति यह अनुभव करता है—‘अहं घटं न जानामि’ अर्थात् मैं घट को नहीं जानता;
घटविषयक अज्ञान का आश्रय मैं हूँ। वहाँ अज्ञान का विषय घट और आश्रय प्रमाता
चेतन या जीव प्रतीत होता है। किसी व्यक्ति को यह अनुभव नहीं होता कि मैं अपने को
नहीं जानता। इस प्रकार अज्ञान का आश्रय और विषय, दोनों भिन्न ही अनुभवपथ में
आते हैं। अन्धकारस्थल का निरीक्षण यदि ध्यानपूर्वक किया जाए तब वहाँ भी आश्रय
और विषय का भेद ही परिलक्षित होता है। प्रत्येक व्यक्ति यह कहता है कि मेघपटल की
छाया के कारण मैं सूर्य को नहीं देख पा रहा हूँ। यहाँ छाया रूप अन्धकार का आश्रय
दर्शक के नेत्र और उसका आच्छाद्यविषय सूर्य होता है। प्रकाशस्थल पर भी प्रकाश और
प्रकाश्य एक नहीं हो सकते। सूर्य जगत् का प्रकाशक है, जगद्विषयक प्रकाश का आश्रय
माना जाता है, प्रकाश का आश्रय सूर्य और विषय जगत् भिन्न देखे जाते हैं—‘देवदत्तो
घटं जानाति’—यहाँ पर ज्ञानरूप क्रिया का आश्रय देवदत्त और विषय घट, दोनों एक
नहीं हो सकते। क्रिया का कर्म सदैव उसके कर्ता से भिन्न होता है, अतएव नैयायिकों ने
कर्मता के लक्षण में कर्तृबोधभेदक ‘पर’ शब्द का प्रवेश किया है—‘परसमवेत्क्रियाजन्य-
फलशालित्वं कर्मत्वम्’—इस प्रकार की कर्मता या क्रिया की विषयता सदैव आश्रय से
भिन्न होती है। ‘देवदत्तो ग्रामं गच्छति’, ‘देवदत्तो वृक्षम् आरोहति’, ‘देवदत्त ओदनं

पचति' आदि प्रयोगों के समान 'देवदत्तः स्वं गच्छति, आरोहति, पचति' जैसे अवांछनीय प्रयोग लोक में नहीं किए जाते। इसमें सिद्ध होता है कि ज्ञान के समकक्ष अज्ञान का भी आश्रय और विषय भिन्न होता है। 'जीव ब्रह्म को नहीं जानता'—इस प्रकार का अनुभव यह सिद्ध करता है कि अज्ञान का विषय ब्रह्म और आश्रय जीव है। ज्ञान और अज्ञान के विरोध में भी समानविषयता और समानाश्रयता की अपेक्षा होती है। भिन्नविषयक ज्ञान और अज्ञान एक आश्रय में और भिन्न आश्रयों में रहने वाले ज्ञान-अज्ञान का विषय एक देखा जाता है। आश्रय और विषय की एकता मानने पर घटविषयक ज्ञान और घट-विषयक अज्ञान का समावेश एकत्र नहीं हो सकेगा। किन्तु अनुभव ऐसा नहीं होता। ब्रह्मविषयक अज्ञान का आश्रय जीव है, वाचस्पति के इस सिद्धान्त का प्रतिपादन आगे के पृष्ठों पर किया जाएगा।

(२) पविद्या की एकता का प्रभाव

वेदान्त-परम्परा के ब्रह्माश्रित अज्ञानवादी पूर्वाचार्य एक ब्रह्म के आश्रित एक अज्ञान के ही पक्षपाती थे। एक ब्रह्म के आश्रित अनेक अज्ञानों की कल्पना असंगत-सी प्रतीत होती थी। अतः "अज्ञानेकां लोहितशुक्लकृष्णां बह्वीः प्रजाः सृजमानां सरूपाः" (श्वे० ४।५) आदि श्रुतियों में प्रतिपादित माया या अज्ञान की एकता को प्रश्रय दिया गया। "इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते" आदि अज्ञानबहुत्वप्रतिपादक श्रुतियों की यह कहकर व्यवस्था की गई कि अज्ञान की अनेक शक्तियों को सूचित करने के लिए श्रुति में बहुवचन का निर्देश किया है। वस्तुतः अज्ञान या माया तत्त्व एक ही है, उसकी एकता के शोध्यक प्रमाणों को प्रमुखता प्रदान की गई। आचार्य शंकर कहते हैं—

"तदेवं त्रिधा ज्ञेयं मायाबीजं पुनः त्रिधा ।

मायाव्यात्माऽविकारोऽपि बहुधाको ज्ञानकं वत् ॥"^{१४}

अर्थात् एक ही मायाबीज अनेक रूपों में अंकुरित हो जाया करता है। सर्वज्ञात्म मुनि एक ही अज्ञान को समस्तभेदभिन्नप्रपञ्च का साधक स्वीकार करते हैं—

"भेदं च भेदं च भिन्नं भेदो

यथैवभेदान्तरमन्तरेण ।

मोहं च कार्यं च भिन्नं मोह-

स्तथैव मोहान्तरमन्तरेण ॥"^{१५}

अर्थात् जैसे भेद स्वरूपभेद का निर्वहक होता है उसी प्रकार एक ही अज्ञान स्वरूपकल्पना का निर्वहक होता है, आज्ञानान्तर मानने की आवश्यकता नहीं। जैसे एक ज्ञान अनन्त उपाधियों के द्वारा भिन्न हो जाया करता है, उसकी एक ही अज्ञान विविध अन्तःकरण आदि उपाधियों के द्वारा भिन्न हो जाया करता है, उस भिन्न अज्ञान के आधार पर बन्ध-मोक्ष की व्यवस्था बन जाती है। एकाज्ञान पक्ष के समर्थक आचार्य गोडपाव अज्ञानवाद इसीलिए ही करते पाए जाते हैं कि एक अज्ञान से अविच्छिन्न चैतन्य मुख्य एक ही जीव होता है। अभी तक के पुराणादिप्रसिद्ध मुक्त पुरुषों की चर्चा वैसे ही है जैसे

कोई व्यक्ति अपनी स्वप्नावस्था में अनन्त बद्ध पुरुषों को मुक्त होते हुए देखता है, वस्तु-
-दृष्टि से कुछ भी सत्य नहीं है। उनका कहना है—

“न निरोधो न चोत्पत्तिर्न बद्धो न च साधकः ।

न मुमुक्षुर्न वे मुक्त इत्येषा परमार्थता ॥”^{१०}

अर्थात् विरव में प्रतिदिन देखा जाता है कि कोई जीव उत्पन्न होता है, कोई मरता है,
कोई बन्धन में जकड़ा जाता है तथा कोई बन्धन से मुक्त होता है, किन्तु वस्तुस्थिति यह है
कि सब काल्पनिक दृश्यमात्र है, वस्तुतः कुछ भी नहीं होता ।

एकाज्ञानवाद का यह प्रवाह भले ही वेदान्त में उन्नत सिद्धान्त माना जाता रहा
किन्तु इसकी दुरहता, दुर्गमता अत्यन्त प्रसिद्ध है। अतः वाचस्पति मिथ ने सोचा कि कोई
भी कल्पना किसी अनिवार्य अतर्कित अटिल ग्रन्थि को मूलज्ञान के लिए ही यदि की
जाती है तब वह कल्पना सरल, सुषम, स्वरूढ होनी चाहिए कि जिससे पुरुष उस कल्पना
की अटिलता में उत्सन्न न जाए। बन्धमोक्ष-व्यवस्था की विस्पष्ट व्याख्या करने के लिए
एकाज्ञानवाद व्याख्येय वस्तु का सुस्वरूढ आकार प्रस्तुत नहीं करता अर्थात् उसे और
उलझा देता है। लौकिक व्यवहार का मुचाव निर्वाह करने के लिए शरीर के भेद से
जीवों का भेद एवं जीवों के भेद से जीवाश्रित अज्ञानों का भेद मानना आवश्यक और
न्यायसंगत है। जिस जीव को तत्त्वज्ञान प्राप्त होता है उससे उसका अज्ञान नष्ट हो
जाता है और वह जीव मुक्त हो जाता है। ‘यो यो देवानां प्रत्यबुध्यत ए एव तद् भवति’
आदि श्रुतिपदों की गुफनभिगमा स्पष्ट कह रही है कि अज्ञान अनन्त होता है। इस पर
विशेष प्रकाश आगे डाला जाएगा।

(३) पंचीकरणप्रवाह

आकाश, वायु, तेज, जल और पृथ्वी—इन पाँच भूतों की उत्पत्ति का उपनिषद्-
ग्रन्थ प्रतिपादन करते हैं। किन्तु तेज, जल और पृथ्वी—इन तीन भूतों की एक विशेष
मिश्रण-प्रणाली त्रिवृत्करण नाम की मानी जाती है, जिस मिश्रण-प्रणाली के आधार पर
प्रत्येक भूत त्रिकात्मक हो जाता है। वेदान्तसम्प्रदाय के प्राचीन आचार्य त्रिवृत्करण
प्रतिपादक धृति को उक्त पाँच भूतों की पंचीकरणप्रक्रिया का उपलक्षक मानते थे। प्रत्येक
भूत पंचात्मक हो जाता है। पंचीकृत भूतबीजों से महाभूतों की सृष्टि मानी जाती है।
शंकराचार्य ने कहा है—“यथा तु त्रिवृत्कृते श्रीणि रूपाणीत्येव सत्यं तथा पंचीकरणेऽपि
समानो न्यायः ॥”^{११}

अन्य दार्शनिक पंचीकरण या त्रिवृत्करण कुछ भी नहीं मानते। उनका कहना है
कि पाँचों भूत अपने में विणुद्ध रूप से स्थित हैं और उनसे उत्पन्न क्रमशः श्रोत्र, त्वक्, चक्षु,
रसन और घ्राण—इन पाँच इन्द्रियों में केवल एक-एक गुण रहता है। यही कारण है कि
श्रोत्र केवल शब्द का, त्वक् केवल स्पर्श का, चक्षु केवल रूप का, रसन केवल रस का और
घ्राण इन्द्रिय केवल गन्ध का ग्राहक होता है। यदि इन्द्रियों के उत्पादक भूतों में किसी
प्रकार का सम्मिश्रण माना जाए तब उससे जनित इन्द्रियों में भी सभी गुणों की ग्राहकता

होनी चाहिए किन्तु होती नहीं। अतः भूतों के कारण और कार्यवर्ग में किसी प्रकार का सम्मिश्रण नहीं होता, जल आदि में उष्मा आदि का ग्रहण जैसे औपाधिक माना जाता है इसी तरह से किसी भूत में अन्य भूत के गुण औपाधिक रूप से प्रतीत होते हैं। किन्तु वेदान्त के आचार्यगण पाँचवें कार्यवर्ग में शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध—पाँचों गुण उनके अपने ही गुण मानते हैं। परन्तु पृथ्वी से उत्पन्न घ्राणेन्द्रिय में केवल गन्ध-ग्रहण की ही जो योग्यता होती है इसका कारण यह है कि अपचीकृत भूतबीज, जिन्हें सन्मात्रा कहा जाता है, केवल एक-एक गुण के आधर्य होते हैं। उन सन्मात्राओं से इन्द्रियों की उत्पत्ति होने के कारण केवल एक-एक गुण की आधर्यता और ग्राहकता नियन्त्रित होती है। किन्तु अन्य पाँचवादिषिष्ट पचीकृत भूतों से उत्पन्न होने के कारण पाँचों गुणों के आधर्य होते हैं। परन्तु पचीकरण प्रक्रिया से समुद्भूत भूतों के विषय में यह सम्बन्ध होता है कि यदि पृथ्वी में पचभूतों का सम्मिश्रण होने के कारण शब्दादि पाँच गुणों की उपलब्धि होती है तब जल, तेज, वायु और आकाश में भी शब्दादि पाँच गुणों की उपलब्धि होनी चाहिए किन्तु आकाश में केवल शब्द की ही उपलब्धि होती है। वायु में अधिक-से-अधिक शब्द और स्पर्श; तेज में शब्द, स्पर्श और रूप की एवं जल में शब्द, स्पर्श, रूप और रस, इन चार गुणों की उपलब्धि होती देखी जाती है। अतः पचीकरणप्रक्रिया अत्यन्त असंगत और अनुपादय है। श्री वाचस्पति मिश्र इस आपत्ति से सुपरिचित थे। उनका कहना था कि किसी अदृश्य अननुभूत अप्रत्यक्ष वस्तु की सत्ता तभी स्वीकार की जा सकती है जब कि उसमें प्रबल जागम प्रमाण हो। पचीकरणप्रक्रिया में कोई प्रत्यक्ष श्रुति उपलब्ध नहीं होती। अतः भूतसम्मिश्रणपद्धति केवल तेज, जल और पृथ्वी—इन तीनों में ही मानी जा सकती है, जैसासिक त्रिवृत्करणश्रुति^{१०६} से प्रमाणित होता है। तेज, जल और पृथ्वी—तीनों पहले दो समान भागों में विभक्त होते हैं, उनमें से एक-एक अर्धभाग के दो भाग किए जाते हैं, उन दो भागों का दूसरे भूतों के अर्धभाग में मिश्रीकरण माना जाता है। इस प्रकार इन तीनों भूतों में प्रत्येक त्रिकात्मक हो जाता है। फलतः जल में गन्ध, और तेज में गन्ध तथा रस की भी कल्पना की जाती है। इस कल्पना का मूल कथित श्रुति-वाक्य माना जा सकता है किन्तु पूर्वार्थियों से प्रतिपादित पचीकरण प्रवाह में किसी प्रकार का श्रुतिप्रमाण न होने के कारण संग्राह्य प्रतीत नहीं होता। यही कारण है कि आचार्य वाचस्पति ने, जैसाकि आगे हम देखेंगे, त्रिवृत्करण के प्रति अपनी सचि प्रदर्शित प्रदर्शित की है।

(४) अनवच्छेदेवाद-प्रवाह

“एक एव हि भूतात्मा भूते भूते व्यवस्थितः।

एकया वृष्ट्या चैव दृश्यते जलचन्द्रवत्॥”^{१०७}

इस प्रकार के उपनिषद्वाक्यों के आधार पर जीवों को एक ब्रह्म का प्रतिबिम्ब माना जाता था। एक अनेक रूप कैसे होते हैं, इस प्रश्न का सरल उत्तर प्रतिबिम्ब की ओर संकेत करना समझा गया था। जिस प्रकार एक ही चन्द्र अनन्त जलाशयों में

प्रतिबिम्बित होकर अनेक हो जाया करता है, उसी प्रकार एक ही ब्रह्म अनन्त अन्तःकरणों में प्रतिबिम्बित होकर अनन्त रूप धारण कर लेता है। इस प्रकार समस्त जीव एक ही ब्रह्म के अनन्त प्रतिबिम्ब हैं।

पूर्वाचार्यों का यह सिद्धान्त बहुत समय तक प्रवाहित रहा। प्रतिबिम्ब के आधार-द्रव्य के धर्मों का आरोहण करके जीवों की गतिशीलता एवं व्यवहारप्रवर्तन की क्षमता प्रदान की जाती थी। जलगत चन्द्रप्रतिबिम्ब में प्रतीयमान कम्पन जल का धर्म होता है, प्रतिबिम्ब का नहीं। प्रतिबिम्ब के साथ माध्यमिक सम्बन्ध स्थापित हो जाता है। सत्त्व आदि गुणों के कर्तृत्वादि धर्म जीव पर आरोपित होकर जीव को कर्ता और भोक्ता बना देते हैं। वस्तु दृष्टि से जीव अकर्ता, अभोक्ता, असंग, चैतन्य है। ब्रह्म-सूत्रकार ने भी कहा है—‘अत एव चोपमा सूर्यकादिवत्’ (ब्र० सू० ३।२।१८) इस सूत्र में वर्णित दृष्टान्त का सामंजस्य करते हुए भाष्यकार ने कहा है कि दृष्टान्त और दाष्टान्त में समानता न होकर विवक्षितांश में ही होती है। सर्वांश में सारूप्य मानने पर दोनों के एक हो जाने से दृष्टान्त-दाष्टान्तिक भाव का ही उच्छेद हो जाएगा। यहाँ जलमूर्पादि दृष्टान्त में तथा देहादि उपाधयन्तगत चैतन्य में इसी अंश में साम्य विवक्षित है कि जिस प्रकार जलगत सूर्य-प्रतिबिम्ब जल की वृद्धि, ह्रास, चलन आदि धर्मों का अनुगमन प्रतीत होता है किन्तु वस्तुतः सूर्य उन धर्मों वाला नहीं है, उसी प्रकार परमार्थतः अविकारी तथा एकरूप सद्ब्रह्म देहादि उपाधियों के कारण उपाधि-धर्म वृद्धिह्रासादि से युक्त प्रतीत होता है किन्तु परमार्थतः उन धर्मों वाला नहीं है।^{११} इस प्रकार दृष्टान्त और दाष्टान्त में सामंजस्य की उपपत्ति हो जाती है और किसी प्रकार का विरोध नहीं रहता।

वेदान्तसिद्धान्त की इस अकल्पित पहेली का मुख्याभास बीजों के उस वक्तव्य की छायामात्र प्रतीत होती है जिसमें चन्द्रकीर्ति ने कहा है—

“केनपिण्डोपमं रूपं वेदना बुद्बुदोपमा।

सरीचिसदृशी संज्ञा संस्काराः कदलीनिभाः।

मायोपमं च विज्ञानमुक्तमादित्यबन्धुना ॥”^{१२}

जिस प्रकार माध्यमिकों ने आदित्यबन्धु की जुलाई देते हुए सर्वास्तित्ववाद के पंचस्कन्धसिद्धान्त की आकाशकुसुम-सा सिद्ध करने का प्रयत्न किया है, उसी प्रकार जीवप्रतिबिम्बवादी आचार्यों ने जीव को ब्रह्म का प्रतिबिम्ब बताकर प्रतिबिम्ब की कल्पना को मिथ्याभिनिवेशमात्र बताते हुए बिम्ब से अतिरिक्त प्रतिबिम्ब की व्यावहारिक सत्ता भी नहीं मानी है। प्रतिबिम्ब की पृथक् सत्ता मान लेने पर भी उसमें अर्थक्रिया-कारिता का सामंजस्य सुकर प्रतीत नहीं होता। सूर्य का प्रखर तेज जो कार्य कर सकता है, उस तेज का प्रतिबिम्ब वह कार्य नहीं कर सकता। दर्पणविशेष में केन्द्रित सूर्यरश्मियाँ ही दाहक होती हैं, रश्मियों का प्रतिबिम्ब नहीं। अतः वाचस्पति मिश्र ने जीवप्रतिबिम्ब-वाद जैसे अव्यावहारिक प्रवाहों को अवच्छेदवाद की ओर मोड़ दिया था। दर्पण में केन्द्रित दाहक सूर्य-रश्मियों का अवच्छेदक जैसे दर्पण होता है, उसी प्रकार अन्तःकरण में केन्द्रित या अन्तःकरण से अवच्छिन्न चैतन्य को जीव मानकर जीव की व्यावहारिकता

और कार्यक्षमता सिद्ध करने का स्थायी प्रयत्न वाचस्पति मिश्र ने किया है जिसकी विशेष बर्बा आगे की जाएगी।

(५) शब्दप्रत्यक्षता-प्रवाह

वेदान्त के प्राचाचार्यों को अपने सिद्धान्तों के स्थिरीकरण में वैदिक परम्परा पर आधुन आर्यप्रणाली से प्रकाश तो प्राप्त हुआ ही है, बहुत से सिद्धान्तों की रूपरेखा आर्वाक बोद्ध, जैन जैसे अवैदिक पूर्व पक्ष^{१३} एवं सांख्ययोग, न्याय-वैशेषिक आदि वैदिक^{१४} मतानुसारी द्वैतियों के पूर्व पक्षों को दृष्टिकोण में रखते हुए संघटित हुई प्रतीत होती है। ये सभी पूर्वपक्षी प्रत्यक्षप्रमाणवादी हैं और आर्वाक को छोड़कर शेष सभी अनुमान का ही प्रामाण्य स्वीकार करते हैं। अतः प्रत्यक्ष और अनुमान की गहूँ के बाहर^{१५} भीमांसा-चार्यों ने अपने धर्म की कक्षा का धुवीकरण किया है जहाँ पर प्रत्यक्ष और अनुवादिकगणों का शोदक्षेप न हो सके। उसी भीमांसा की ब्रह्म-निर्देशनी^{१६} विधा में भी ब्रह्म तक पहुँचने का एकमात्र शब्दप्रमाण की द्वार माना गया है जैसाकि आचार्य शंकर कहते हैं—“तत्त्व-ज्ञान तु वेदान्तवाक्येनैव भवति—‘तावेदविन्मनुते तं ब्रह्मन्तम्’ (तै० ब्रा० ३।१।२।६।७) ‘तत्त्वोपनिषद् पुरुष पृच्छामि’ (बृ० ३।६।२६) इत्येवमादिश्रुतिभिः।” इससे पूर्व ‘शास्त्र-योनित्वात्’ गूत्र में भी कहा है—“ययोक्तमृवेदादिशास्त्रं योनिः कारणं प्रमाणमस्य ब्रह्मणो यथावत्स्वरूपाधिगमे। शास्त्रादेव प्रमाणाज्जगतो जन्मादिकारणं ब्रह्माधिगम्यत इत्यभि-प्रायः”^{१७} अर्थात् केवल वेदान्तवाक्यों के आधार पर ब्रह्म की अवगति हो सकती है, अभिधाशक्ति के द्वारा शब्द शुद्धब्रह्मतत्त्व को नहीं कह सकता, किसी आध्यात्मिक धर्म का ध्वलम्बन करके ही ध्विशुद्ध ब्रह्म वाच्य कक्षा में प्रविष्ट माना जाता है। स्वयं आचार्य शंकर ने स्पष्टीकरण किया है—“तावि शास्त्रप्रमाणवेद्यः प्रमाणजन्मातिशयाभावात्। यद्येवं सात्त्वयोनित्वं कथमुच्यते प्रमाणादिमाश्रित्येन प्रकाशस्वरूपस्य प्रमाणाविषयत्वे अध्यस्तात्तदुपस्थेन शास्त्रप्रमाणत्वमित्यप्रमेयः।”^{१८} अर्थात् ‘यतो वाचो निवर्तन्ते’ आदि श्रुतिपदों में ‘वाचः’ इस प्रकार का बहुवचनध्वनित करता है कि शब्द की अभिधा, लक्षणा और व्यञ्जना आदि समस्त वृत्तियों के द्वारा विशुद्ध ब्रह्म का प्रतिपादन करने की क्षमता नहीं रखता अर्थात् उसके औपाधिक आकार को इंगित मात्र कर सकता है, वह भी केवल वेदान्त शब्द। इस सिद्धान्त के अनुसार ‘दशमस्त्वमसि’, ‘तत्त्वमसि’ आदि महावाक्य ब्रह्म का प्रत्यक्ष बोध कराते हैं, उसे भी विशिष्टात्मक ही माना जाता है, जैसाकि ऊपर कहा जा चुका है। फिर भी वाक्यपदीयकार के शब्दानुगम सर्वप्रत्यक्षवाद सिद्धान्त की छाप प्रायः सभी वैदिकमतावलम्बी दार्शनिकों पर इस प्रकार व्याप्त थी कि वे शब्द की एक बक्षयक्षमता स्वीकार करते थे और उसकी समता का सामर्थ्य प्रत्यक्षादि प्रमाणों में कदापि नहीं माना जाता था। इतना अवश्य अन्तर रहा कि जहाँ अन्य शाब्दिक शब्द-तत्त्व को लोकोत्तर स्फोट या शब्दब्रह्म की कक्षा प्रदान करते थे, वहाँ अन्य दार्शनिक उप-वर्ग और शबर का मतवाद अपना कर केवल वर्णों को ही शब्द मानते थे।

यह ऊपर कहा जा चुका है कि ‘दशमस्त्वमसि’ के समान वाक्यावलि प्रतिपाद्य-पदार्थ की संनिधि होने पर प्रत्यक्षात्मक बोध उत्पन्न करती है—यह वाचस्पति के पूर्व

वेदान्ताचार्यों की धारणा थी। विषय की मनिष्ठानावस्था में विषयावच्छिन्न चैतन्य का प्रमाणचैतन्य से अभेद हो जाना स्वाभाविक है, इस प्रकार का बोध उत्पन्न करने का सामर्थ्यचित्र की समाहित वृत्तियाँ समाधि में भी नहीं माना जाता। श्रवण और मनन के समान निदिध्यासन अवस्था की आवरणनिवृत्ति या विपरीत भावना के निराकरण में उपयुक्त माना जाता था, जैसा कि शंकराचार्य ने कहा है—

“तावत्कालं प्रयत्नेन कर्तव्यं श्रवणं सदा।

प्रमाणसंगणो यावत् स्वबुद्धेर्न निवर्तते ॥ ८१५ ॥

प्रमेयसंगणो यावत् तावत् धृतियुक्तिभिः।

आत्मयायाध्यनिश्चत्ये कर्तव्यं मननं मुहुः ॥ ८१६ ॥

×

×

×

समाधिसुप्तयो जनिं चाज्ञानं सुष्यान्न नेध्यते।

सविकल्पो निविकल्पः समाधिर्द्वाविधौ हृदि ॥ ८२७ ॥

मुमुक्षो र्यंततः कायौ विपरीतनिवृत्तये।

कृतेऽस्मिन् विपरीताया भावनाया नियतनम् ॥ ८२८ ॥”

अर्थात् प्रमाणगत संशय की निवृत्ति के लिए श्रवण, प्रमेयगत संशय को निदाने के लिए मनन एवं विपरीत भावना का निरास करने के लिए निदिध्यासन की आवश्यकता होती है। सविकल्प और निविकल्प समाधि का ग्रहण निदिध्यासनपद से ही किया जाता है। प्रमेयगत संशय का निर्देश कहीं-कहीं प्रमेयगत असम्भावना पद से किया जाता है। इस प्रकार संस्कृत या असंस्कृत मन में उस सामर्थ्य का प्राक्कृत्य नहीं माना जाता जो विशुद्ध ब्रह्म के विशदावहास प्रत्यक्ष को जन्म दे सके।

साध्य और योगदर्शन का ब्रह्मसूत्रों में निराकरण हो जाने के कारण योगदर्शन-प्रदर्शित कृतम्भरा प्रज्ञा जैसी सबल मानसवृत्तियों पर से वेदान्त का विश्वास उठ गया था। कुमारिल भट्ट के द्वारा बौद्धमार्गप्रणित सर्वज्ञता का पूर्णतया निराकरण हो जा चुका था, अतः सर्वज्ञतावाद वेदान्त में पहले आदर नहीं पा सका था। कुमारिल भट्ट ने भी ब्रह्मतत्त्वज्ञान का साधन वेदान्त को ही बताया है। बौद्ध वाक्यों को किसी प्रकार का अवसर वैदिक दार्शनिकों के द्वारा नहीं दिया जाना चाहिए^{११}, इस प्रकार का कुमारिल भट्ट का अनुरोध अवश्य वैदिक दार्शनिकों के मस्तिष्क में रहा होगा, इसलिए भी योगिक चित्तवृत्तियों को आवरण या प्रतिबन्धक की ही निवृत्ति में सीमित किया गया था। न्याय-वैशेषिक जैसे दर्शनों की अत्यन्त अनपेक्षा के कारण इनके अल्पपरोक्षवाद का प्रभाव नगण्य-सा रहा। अतः तत्त्वमसि आदि महावाक्यों के द्वारा ब्रह्म का प्रत्यक्ष दर्शन हो जाया करता है, यह पुरातन वेदान्त-सम्मत-सिद्धान्त वाचस्पति के पूर्व तक अविच्छिन्न रूप में प्रवाहित होता चला आया था। श्री पञ्चपादाचार्य प्रत्यक्षदर्शन का अर्थ करते हुए कहते हैं “दर्शनं ततो वाक्यायै स्थैर्यान्निरस्तसमस्तप्रपञ्चावभासविज्ञानघनकतानुभवः।”^{१२} अर्थात् यह अनुभव विस्मृतचामीकर का या विस्मृत दशम पुरुष का दर्शन अनुकूल वाक्यों के द्वारा ही होता देखा जाता है। जहाँ पर आचार्य पञ्चपाद ने कहा है—“समारोपितनिवर्तनमुक्तेन

नित्यसिद्धचैतन्यस्य ब्रह्मस्वरूपतासमर्पणाद् वाक्यविषयतोपपत्तेः”^{११२} यहाँ पर ‘शास्त्र-मोहनिवर्तनम्’ के बौद्ध-सिद्धान्त की छाया स्पष्ट परिलक्षित होती है और महावाक्यों ने भिन्न-समस्तवेदान्तवाक्यों के लिए इस वक्तव्य का उपयोग माना जाता है।

सन्दर्भप्रत्यक्षवाद के इस प्रचलप्रवाह को मोड़ते हुए वाचस्पति मिश्र ने ब्रह्म का मानसप्रत्यक्ष माना है। उचिततम भी यही प्रतीत होता है क्योंकि सत्य वस्तु का पचाव-दर्शन अनेक प्रकार का नहीं हुआ करता, उसके निरूपण की पद्धतियाँ अवश्य ही वक्ता के उच्चावच योग्यतास्तर के अनुसार विविध हो जाया करती हैं। अतः जैसे ताप, द्वेद और निकर्ष के द्वारा सुवर्ण शुद्ध हो जाया करता है, भले ही शोधक व्यक्ति वास्तिक हो या नास्तिक, उसमें अन्तर नहीं आया करता, इसी प्रकार व्रत, शील और आचार्यों के द्वारा परिशीलित संस्कृत योगियों का मानसचक्षु अवश्य वह एक दिव्य तेज प्राप्त कर लिया करता है जिससे सत्य प्रकाशित होकर ही रहता है, भले ही वह योगी^{११३} किसी सम्प्रदाय का हो। श्रवण, मनन और निदिध्यासन की शोधक भूमियों पर प्रवाहित चित्तनदी नितांत उज्ज्वल और स्वच्छ हो जाया करती है, उसमें से अधिष्ठानतत्त्व के वास्तविक रूप का दर्शन कोई भी कर सकता है। समस्त दर्शनों के परिशीलन से प्रोद्भूत वाचस्पति की प्रज्ञा एकान्तः सत्यपक्ष का ही प्रकाश करती है। इस पर प्रकाश आगे डाला जाएगा।

इसी प्रकार कुछ अन्य मान्यताओं का प्रवाह जो पुरातन काल से चला आता था, उसका भी विशापरिवर्तन या उपसंहार आचार्य वाचस्पति मिश्र ने किया है जिनका दिग्दर्शन उनकी विशेषताओं में किया जाएगा।

सन्दर्भ

१. प्र० सू० १।२।२८

२. “स एषोऽग्निर्वैश्वानरो यत्पुरुषः स यो ह्येतमेवमग्निं वैश्वानरं पुरुषं पुद्गलेऽन्तः प्रतिष्ठितं वेद।”
—शतपथ० १०।६।१।११

३. प्र० सू०, १।२।२९

४. वही, १।२।३०

५. वही, १।२।३१

६. वही, १।४।२०

७. वही, १।४।२१

८. वही, १।४।२२

९. वही, ४।४।५

१०. वही, ४।४।६

११. वही, ४।४।७

१२. अपनी कृति में अपने ही नाम से किसी सिद्धान्त विशेष का उल्लेख आचार्य कर दिया करते हैं, यथा शाण्डिल्य ने अपने धर्मसूत्रों में अपना नाम दिया है—“उभय-परां शाण्डिल्यः सन्दोषपत्तिभ्याम्।”
—सूत्र ३७

१३. "आत्मैकत्वेपरां वादरायणः"

—शाण्डिल्य० ३०

१४. इनके व्यक्तित्व व कृतित्व के सम्बन्ध में विद्वानों में गम्भीर मतभेद है। कुछ लोग गौडपाद को व्यक्तिविशेष का नाम न मानकर सम्प्रदायविशेष का नाम मानते हैं। इसी प्रकार इनकी रचना के सम्बन्ध में भी मतभेद है कि इन कारिकाओं में कितनी इनकी हैं, आदि।

—द्र० अच्युत, पृ० २१-२२

१५. S. Radha Krishnan : Indian Philosophy, Vol. II, p. 452

१६. माण्डूक्यो०, १।११

१७. वही, १।१३

१८. वही, २।१-२

१९. वही, २।३

२०. वही, २।१७-१९, सम्भवतः शंकर को अध्यास का विचार यहीं से प्राप्त हुआ है।

२१. वही, २।३२

२२. वही, ३।३-५

२३. वही, ३।३७

२४. वही, ३।३८

२५. वही, ३।३९

२६. वही, ३।४०-४१

२७. वही, ४।४

२८. वही, ४।१०

२९. वही, ४।४५

३०. वही, ४।४७

३१. वही, ४।४८

३२. वही, ४।९९

३३. गोपी० : अच्युत, पृ० १९

३४. प्रो० उमाशंकर शर्मा 'ऋषि' : सर्वदर्शनसंग्रह (हिन्दी अनुवाद), पृ० ६३१, चौखम्बा विद्या भवन, १९६४

३५. A History of Indian Philosophy. Vol. II, p. 81

३६. प्रकरणग्रन्थाः, पूना ओरियण्टल सोरिज नं० ८, द्वितीय संस्करण, १९५२

३७. गोपी० : अच्युत, पृ० २५-२६

३८. "तस्मात् केवलादेव ज्ञानान्मोक्षः"

—शां० भा०, गीता ३।१

३९. (अ) गीताभाष्य, पृ० २, मोतीलाल बनारसीदास, १९६४ (भारतीयाधिशासन के संरक्षण में प्रकाशित)

(ब) शारीरक भाष्य, ३।४।२७-२८

४०. शारीरकभाष्य, २।१।२७

४१. वही, १।१।४, पृ० १२३-२४

४४ भामती : एक अध्यायन

४२. वही, पृ० १२५-२६

४३. वही, पृ० ११६-१७

४४. वही, २।१।१४, पृ० ४६२

४५. ब्र० सू०, २।१।१४

४६. वही

४७. "ओपनिषदमन्या अपि केचित् प्रक्रियां रचयन्ति....." — बृह० भाष्य, २।३।६

४८. आचार्य आनन्दगिरि ने शंकर के उपर्युक्त भाष्य पर रचित—

"अप्योपनिषदमन्याः केचिदत्यन्तनैपुणात् ।

प्रक्रियां रचयित्वाऽऽहुर्वेदान्तार्थविपश्चित्तः ॥"

इस वार्तिक की व्याख्या में कहा—

".....स्वमतमुक्त्वा भर्तृप्रपञ्चप्रक्रियामवतारयति । अपीत्यादिना"

—बृह० भाष्यवार्तिकव्याख्या, २।३।६०

४९. शारीरकभाष्य, १।३।२८

५०. वही, ३।३।५३

५१. भास्करभाष्य, १।१।१

५२. वही, १।३।२८

५३. "अत्र शाबरम्, गौरित्यत्र कश्चिद्वदः गकारोकारविसर्जनीया इति भगवानुपवर्ष इति ।

वृत्तिकारस्य बोधायनस्यैव ह्युपवर्षं दत्ति स्यान्नाम ।"

—उत्पटीका, पृ० १८७, ग्रन्थमाला आफीस, कांजीवरम्, १९४१

५४. बृह० भाष्य, १।४।७

५५. बृह० भाष्यवार्तिक (सम्बन्ध) श्लोक ७६७

५६. बृह० भाष्यवार्तिक टीका—सम्बन्ध श्लोक ७६७

५७. नैष्कर्मसिद्धि, १।६७, बम्बई संस्कृत एवं प्राकृत सीरीज, १९२५

५८. "वाक्यजन्यज्ञानोत्तरकाजीनभावनोत्कर्षाद् भावनाजन्यसाक्षात्कारलक्षणज्ञानान्तरेण-
वाज्ञानस्य निवृत्ते ज्ञानाभ्यासदशायां ज्ञानस्य कर्मणा समुच्चयव्योपपत्तेः ।"

—चन्द्रिका व्याख्या (भानोत्तम मिश्र कृत) १।६७, बम्बई
संस्कृत एवं प्राकृत सीरीज, १९२५

५९. गोपी० : अच्युत, पृ० १७

६०. ब्र० सू० भा०, १।१।४

६१. प्रबोधपरिणोधिनी, १।१।४

६२. कल्पतरु, ३।३।२५

६३. तन्त्रवार्तिक, ३।३।१४, पृ० ८५२-५३

६४. वही, १।४।१, पृ० २८०-८१

६५. वही, २।१।१, पृ० ३५७

६६. गोपी० : अच्युत, पृ० १६

६७. वही, पृ० १६

६८. माण्डूक्यो० २।३२ छान्दो० भाष्य (३।१०।४) में भी शंकर ने 'अत्रोक्तः परिहार आचार्यैः'—इस प्रकार उल्लेख किया है, जिसे स्पष्ट करते हुए आनन्दगिरि ने कहा है—“अद्यपि श्रुतिविरोधे स्मृतिप्रमाणं तथापि यथाकथंचिद् विरोधपरिहारं द्रविडाचार्योक्तमुपपादयति.....।”

—आनन्दगिरिकृतव्याख्या ३।१०।४

६९. (अ) A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 87

(ब) श्री एस० सुब्रह्मण्य शास्त्री : आभोगभूमिका, पृ० १०

७०. “अक्षरमिति शब्दात्मतामाह, विशेषेण सामान्यस्य लक्षणात्, अक्षरिणामित्वं वा,....। कथं तावच्छब्दात्मता ? “परं चापरं च ब्रह्म यदोकारः” इत्यादिश्रुतिभ्यः ।”

—ब्रह्मसिद्धि, पृ० १६-१७

७१. शारीरकभाष्य, १।३।२८

७२. ब्रह्मसिद्धि, पृ० ३५

७३. शारीरकभाष्य, ४।१।२

७४. वही, ४।१।१५

७५. गीता, २।२५-७२

७६. ब्रह्मसिद्धि, पृ० १३०-३१

७७. वही, पृ० १०-११

७८. “सूत्राभिप्रायसंवृत्या स्वाभिप्रायप्रकाशनात् ।

व्याख्यातं यैरिदं शास्त्रं व्याख्येयं तन्निवृत्तये ॥”

—भास्करभाष्य, प्रारम्भिक श्लोक

७९. कुछ लोगों के अनुसार भण्डन ही संन्यासधर्म में सुरेश्वर के नाम से प्रसिद्ध हुए थे । इस विषय में विद्वानों में तीव्र मतभेद है । एस० कुप्पुस्वामी शास्त्री ने ब्रह्मसिद्धि (मद्रास गवर्नमेंट ओरियण्टल मैन्युस्क्रिप्ट्स सीरीज, १९३७) की भूमिका में इस विषय पर पुष्कल प्रकाश डाला है तथा तर्कों के आधार पर दोनों को भिन्न व्यक्ति सिद्ध किया है । इसी प्रकार कुछ लोगों का कहना है कि विश्वरूप और सुरेश्वर अभिन्न थे (द्र० गोपीनाथ कविराज की भूमिका 'जञ्चुत' पृ० ३६, दासगुप्त : ए हिस्ट्री आफ इण्डियन फिलासफी, भाग-२, पृ० ८२-८७) ।

८०. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 98

८१. नैष्कर्म्यसिद्धि, १।५४-७६, ३।८८-६३, ३।१२३-१२६

८२. बृह० भाष्यवार्त्तिक, ४।४।७८६-८१०

८३. नैष्कर्म्यसिद्धि, ३।११७

८४. वही, १।७८

८५. बृह० भाष्यवार्त्तिक, २।३।८७-८८, ४।३।४७३-७०८

८६. पं० गोपीनाथ कविराज के अनुसार इनका यथार्थ नाम सनन्दन था तथा वे काश्यप-

मीथीय ऋग्वेदी ब्राह्मण थे । यह निष्कर्ष विद्वान् लेखक ने मठाम्नाय की निम्नांकित पंक्तियों के आधार पर निकाला है—

“मीथर्जुनमठे रभ्ये विमलापीठमनके ।

दूवम्नाये भोगशारे श्रीमरकाश्वयमोश्रजः ॥

माधवस्य सुतः श्रीमान् मनन्दन इति ध्रुवः ।

प्रज्ञानब्रह्मचारी च ऋग्वेदी सर्वशास्त्रविद्वत् ॥

श्री पद्मराटुः प्रथमाचार्यत्वेनाभ्यधिष्यत ।”

—अच्युत, पृ० ४५

८३. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 102

८८. पच०, पृ० ६८, मद्रास गवर्नमेण्ट ओरियण्टल सीरीज, १९५८

८९. वही, पृ० ६८-६९

९०. पच० विव०, पृ० २१०, संस्करण उपर्युक्त ।

९१. पच० पृ० २६, संस्करण उपर्युक्त ।

९२. वही, पृ० १०४

९३. वही, पृ० १०८

९४. वही

• मनु० ४।३७

९५. वही, पृ० १११

९६. वही, पृ० ३५२-५३

९७. वही, पृ० २२२-२३

९८. वही, पृ० ११८—११९, २८२

९९. अपर्यादीभित्त के मनोरम शब्दों में इस भाव की अभिव्यंजना इस प्रकार की गई है—

“अधिगतमिदा पूर्वाचार्यानुदेत्य सहस्रधा ।

सरिस्त्रिव महोभेदान् सम्प्राप्य शौरिपबोद्धता ॥”

—सिद्धान्त० पृ० २, शोलम्बा

सिद्धसेन द्विवाकर ने भी कहा है—

“उदधाशिव सर्वसिन्धवः समुद्रीणस्त्वयि नाय दुष्टयः ।

न च तामु भवान् प्रदूषयते प्रविभक्तामु सरिस्त्रिवोद्धतिः ॥”

—तान्त्रिका ४।१५

१००. “य तु बौद्धमतावलम्बिनो मायावादिनः……”

—मास्कराचार्य, शारोेरकभाष्य २।२।२९

१०१. गार्डर स्वामी के लिए कहा गया है—“यथाह आचार्यः” (पृ० २९१)

कुमारिल भट्ट का ‘वास्तिककारमियाः’ (पृ० १०९) कहकर उल्लेख किया गया है ।

१०२. यथा क्षणभंगवादनिराकरण पृ० १९३, अर्थक्रियाकारितारूपसत्ता का निराकरण पृ० १९४, दिङ्नाग और धर्मकीर्ति के प्रत्यक्ष का खण्डन पृ० १९२, ज्ञान की निराशम्भनता का निराकरण, पृ० २५३—६८ पर किया गया है ।

१०३. नैधकर्ममिडि, मङ्गल ३।१, मैत्र विप्रविद्यालय, मैसूर, १९५५
१०४. संक्षेपशास्त्रिक, १।३१९, काशिका ग्रन्थालय, मथुरा, १९४६
१०५. उपनिषद्भाष्य १।३।२३, पूना संस्करण, १९२५
१०६. संक्षेपशास्त्रिक, १।५५
१०७. गौडपादकारिका, २।३२, माण्डूक्यो०
१०८. शां० भा० छान्दो० ६।४।२, आनन्ददाश्रम मुद्रणालय संस्करण, सन् १८६०
१०९. "नामां प्रिवृत्तं निवृत्तमेकैकां करवाणि" — छान्दो० ६।३।३
११०. उद्धृत शांकरभाष्य, ३।२।१८, पृ० ७१०
१११. ब्र० सू० शां० भा०, ३।२।२०
११२. नागार्जुनकृत मध्यमकशास्त्र की प्रमत्तपदा व्याख्या, १।३, पृ० १३, मिथिला विद्या-पीठ, दरभंगा संस्करण, सन् १९६०
११३. किसी समय सामान्य शास्त्रचर्चा में बौद्ध, जैन और चार्वाक के मतवाद पूर्वपक्ष में ही रक्षे जाते थे, जैसाकि आचार्य राजशेखर (लगभग १०वीं शताब्दी) ने कहा है—
"अहंद्गदन्तदर्शनं" लोकायतं च पूर्वः पक्षः" (काव्यमीमांसा, द्वितीयोऽध्याय, पृ० ५०, चौ० सं० १९६४)
११४. सांख्यदि आचार्यगण वैदिक होने पर भी अपने कपिलादि आचार्यों के द्वारा प्रणीत सूत्रग्रन्थों पर गाढ़ थप्पा रखने के कारण कपिलादि महर्षियों के द्वारा संस्थापित द्वैतवाद एवं उसके अनुसूय वैदिक व्याख्यानों का प्रतिपादन करने के कारण अद्वैत वेदान्त के पूर्वपक्ष की कक्षा में रक्षे जाते हैं, जैसाकि आचार्य शंकर ने कहा है—
"परतन्त्रप्रज्ञास्तु प्रायेण जनाः स्वातन्त्र्येण श्रुत्यर्थमवधारयितुमक्षमन्नुपगतः प्रख्यात-प्रणेतृकामु स्मृतिध्वलम्बेरन्, तद्बलेन च श्रुत्यर्थं प्रतिपित्तेरन् । अस्मस्कृते च व्याख्याने न विश्वस्युः ।"
- शां० भा० ब्र० सू० २।१।१, पृ० ४३३
११५. श्रीमांसाचार्य महर्षि जैमिनि ने 'चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः' (श्री० सू० १।१।२) सूत्र में धर्म की वैदिक पदों के द्वारा अभिलक्षित बताया है और उनके व्याख्याकारों ने धर्म की वैदिकसमधिगम्यता पर प्रकाश डाला है।
— शाबरभाष्य, १।१।२, कुमारिल भट्ट का दार्ष्टिक
११६. शास्त्रिकभाष्य, २।१।३, पृ० ४३६
११७. वही, १।१।३
११८. विष्णुसहस्रनामभाष्य, श्लोक संख्या १६, पूना संस्करण, १९२५
११९. सर्ववेदान्तसिद्धान्तसारसंग्रहः (प्रकरण ग्रन्थाः)
१२०. प्रसरं न लभन्ते हि यावन् क्वचन मर्कटाः ।
नाभिद्रवन्ति ते तावत् विशाचा वा स्वगोचरे ॥
क्वचिद् दत्तेश्वकाशे हि रत्नोत्प्रेक्षालम्बधामभिः ।
जीवितुं लभते कस्तैस्तन्मागंपतितः स्वयम् ॥
- उन्मवात्तिक, १।३।३

१२१. पंचपादिका, पृ० ६३-६४, साजरस संस्करण, सन् १८९१

१२२. वही, पृ० ६६

१२३. आचार्य गोडपाद ने उस तुरीयावस्था समाधि की दुरुहता दिखाते हुए भी योगी के लिए किसी सम्प्रदायविशेष का होना आवश्यक नहीं समझा—

“अस्पृशंयोगो वै नाम दुर्दर्शः सर्वयोगिभिः ।

योगिनो विभ्यति ह्यस्मादभये भयदर्शिनः ॥

—गोडपादकारिका, ३।३६, माण्डूक्यो०

मामती की आभा

(१) भामती की विशेषताएँ

आचार्य वाचस्पति के समय तक ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य की केवल एक महत्वपूर्ण व्याख्या 'पंचपादिका' उपलब्ध थी। आचार्य के साक्षात् शिष्य पद्मपादाचार्य के द्वारा प्रणीत 'पंचपादिका' शांकर भाष्य के कुछ अंश मात्र—चतुःसूत्री भागमात्र की व्याख्या है। इतिहासवेत्ता मनीषियों का कहना है कि ८०० ई० के लगभग इसका निर्माण हुआ था। आचार्य वाचस्पति का समय सन् ८४९ ई० के लगभग माना जाता है अर्थात् लगभग अर्द्ध शताब्दी तक पंचपादिका ने शांकरभाष्य के भावों का प्रतिनिधित्व किया। उसकी कोई व्याख्या भी उस समय की अवधि में अस्तित्व में नहीं आई थी क्योंकि प्रकाशात्म यति का 'विपरण' उसकी प्रथम व्याख्या है जिसका निर्माण १००० ई० के आसपास माना जाता है जो कि वाचस्पति मिश्र से लगभग १५० वर्ष पश्चात् का है। वाचस्पति मिश्र के हृदय में अवश्य कुछ ऐसी विशेषताएँ जागरूक हुई होंगी जिनके कारण उन्होंने भाष्यार्थ को अपने ढंग से प्रस्तुत करने का प्रयास किया, ऐसी कुछ विशिष्ट विचार-अहरियाँ करवटें से रही होंगी जिनके कारण उन्होंने भाष्य को एक नूतन विवृति प्रदान करने के लिए लेखनी उठायी होगी। गवेषक विद्वानों की दृष्टि में इस प्रकार की विशेषताएँ अनेक हो सकती हैं किन्तु उनमें से कतिपय महत्वपूर्ण विशेषताओं को प्रस्तुत उन्मेष की प्रथम दृष्टि के रूप में प्रस्तुत करने का प्रयास किया जा रहा है।

१. व्याख्या-शैली

यक्ता 'क्या कहता है?' इसके साथ-साथ 'कैसे कहता है?' इस बात का भी अपना महत्त्व होता है क्योंकि समीचीन एवं मनोवैज्ञानिक कथन-पद्धति के अभाव में अच्छी-से-अच्छी तथा तथ्यपूर्ण सामग्री भी निरुपयोगी बनकर रह जाती है, और कई बार तो अनेक भयंकर भ्रान्तियों को भी जन्म दे डालती है, जैसाकि दैनिक व्यवहार में भी देखने को मिलता है। इसलिए कोई भी सज्जन साहित्यकार कथ्य सामग्री पर ध्यान रखने के साथ ही कथन-शैली का भी चयन बड़ी सावधानी के साथ करता है। सोभाग्य से भारतीय साहित्य-विशारद इस सम्बन्ध में अपेक्षाकृत अधिक यत्नशील रहे हैं। अपनी कथन-पद्धति की अधिक प्रभावशाली एवं रुचिकार बनाने के लिए ही उन्होंने अभिधा से

आगे बढ़कर लक्षणा व व्यञ्जना का सहारा लिया, इसी कथन-पद्धति को लाठी, गोड़ी, पांचाली, वैदर्भी आदि रीतियों में विभक्त किया, छन्द और अलंकार भी इस कथन-पद्धति को सजाने-सँवारने के लिए ही अपनाये गए। अतः प्राचीन काल से ही कथन-शैली पर विशेष ध्यान दिया जाता रहा है।

आचार्य वाचस्पति मिश्र जैसा सर्वशास्त्रपारंगत एवं लेखनी का धनी विचारक अपनी अभिव्यक्ति-पद्धति की उपेक्षा भला कैसे कर सकता था। वेदान्त की विचारपरिधि में प्रवेश करते-करते उनकी लेखनी न्याय, सांख्य, योग, मीमांसा आदि विभिन्न शास्त्रों के संघर्ष से मंत्र चुकी थी। यही कारण है कि शांकरभाष्य के भावों के प्रस्पृष्टीकरण में जैसी सफलता इसे मिली वैसे किसी अन्य लेखनी को नहीं।

भाष्य के कथ्य को स्पष्ट करने के लिए आचार्य वाचस्पति मिश्र ने सभी सम्भव पद्धतियों का आश्रय किया है। भाष्यगत पारिभाषिक शब्दों को खोलकर उनका साम्प्रदायिक अर्थ समझाने की पद्धति उन्होंने अपनायी है, यथा—(१) 'स्मृते रूपमिव रूपमन्येति स्मृतिरूपः, असन्निहितविषयत्वं च स्मृतिरूपत्वम्'^३ (२) 'अवसन्नोऽवमतो वा भासोऽवभासः। प्रत्ययान्तरबाधश्चास्यावसादोऽवमानो वा। एतावता मिथ्याज्ञानमित्युक्तं भवति।'^४ (३) 'प्रत्यगात्मा अशक्यनिर्वचनीयेभ्यो देहेन्द्रियादिभ्य आत्मानं प्रतीपं निर्वचनीयमंचति जानातीति प्रत्यङ्, स एव चात्मेति प्रत्यगात्मा'।^५ (४) 'नान्तत्वं निपात्य' 'माङ्माने' 'मानपूजायाम्' इत्यस्माद्वा धातोः 'माबन्धा' इत्यादिनाऽनिच्छायं सति व्युत्पादितस्य मीमांसाशब्दस्य पूजितविचारवचनत्वात्।^६ (५) '(विषयाः) एते हि चिदात्मानं विधिष्वन्ति अवब्रूयन्ति, स्वेन रूपेण निरूपणीयं कुर्वन्तीति यावत्।'^७ (६) 'तच्च त्रिगुणं प्रधानं प्रधीयते क्रियतेऽनेन जगदिति, प्रधीयते निधीयतेऽस्मिन्प्रलय-समये जगदिति वा प्रधानम्'।^८ इत्यादि शब्दों का व्युत्पत्तिपरक विश्लेषण कर उन्हें सर्वग्राह्य बनाने का प्रयास मिश्र जी ने किया है।

कहीं-कहीं आचार्य मिश्र एक कोशकार की भाँति शब्दों का संक्षेपतः अभिप्रेत अर्थ रखते चले गए हैं, जैसे—(१) 'परत्र = शुक्तिकादौ परमार्थसति'^९ (२) 'अन्यधर्मस्य = जानधर्मस्य रजतस्य'^{१०} (३) 'अन्यत्र = बाह्ये'^{११} (४) 'विषयधर्माणां = देहेन्द्रियादि-धर्माणाम्'^{१२} (५) 'देहेन्द्रियादिष्वहंममाभिमानहीनस्य = तादात्म्यतदमिथ्यासहीनस्य'।^{१३} (६) 'प्रतिपत्तिः = प्राप्तिः'^{१४} (७) 'आत्मैकत्वं = अविगलितनिश्चलप्रपञ्चत्वम्'^{१५} (८) 'भूतं = सत्यम्'^{१६} (९) 'विजीयते = वशीक्रियते'।^{१७} (१०) 'संरत् = प्रकर्षः'।^{१८} इत्यादि।

संस्कृत के विवेचनात्मक साहित्य की यह विशेषता है कि पहले पूर्वपक्ष के रूप में किसी विरोधी मत को प्रस्तुत किया जाता है, तदनन्तर उसका खण्डन करके उत्तरपक्ष के रूप में अपने मत की प्रतिष्ठा की जाती है।^{१९} वाचस्पति मिश्र ने इस परम्परा का पालन किया है। किन्तु उनकी विशेषता इस विषय में यह है कि वे पूर्वपक्ष को पूर्ण प्रमाण और तर्कों के साथ प्रस्तुत करते हैं और उसके पारिभाषिक शब्दों के साम्प्रदायिक अर्थ को स्पष्ट करते हैं, जैसाकि बौद्धमत विवेचन^{२०} एवं जैनमत विवेचन^{२१} के अवसर पर उन्होंने किया है।

प्रत्येक भाषा में कुछ लोकोक्तियाँ व मुहावरे प्रचलित होते हैं। सामान्य वाक्य की अपेक्षा इनमें कुछ विशेषताएँ होती हैं, यथा—(१) इनमें शब्द सीमित किन्तु अर्थ अपेक्षाकृत विस्तृत होता है, (२) लोक में इनका अर्थ स्पष्ट एवं प्रसिद्ध होता है, और (३) किसी कथन की पुष्टि के लिए इन्हें प्रमाण के समान प्रस्तुत व स्वीकृत किया जाता है। इसलिए एक कुशल लेखक आवश्यकतानुसार लोकोक्तियों व मुहावरों का प्रयोग किया करता है। भामतीकार ने भी अपने कथनों की पुष्टि के लिए अपने समय में प्रचलित लोकोक्तियों व मुहावरों का अवलम्बन किया है। इससे उनकी व्याख्या-शैली अपेक्षाकृत अधिक चुस्त, सजीव, स्पष्ट एवं प्रभावशाली बन पड़ी है। यथा—(१) काल्पनिक सृष्टि का सहायक भी मायामय है, इसकी पुष्टि करते हुए करते हैं—‘सहायास्तादृशा एव यादृशी भक्तिव्यथा’।^{११} (२) प्रभाकर मोक्षान्तक आत्मा और अर्थ, दोनों को जड़ मानते हैं तथा उन दोनों का मान अर्थप्रकाश के द्वारा मानते हैं। इसका खण्डन लोकप्रचलित आभाणक के द्वारा करते हैं—“(अर्थप्रकाशः) जडश्चेद् विषयात्मानावपि जडाविति कस्मिन्किं प्रकाशेताविशेषात्, इति प्राप्तमाध्यमोपरय जगतः। तथा चाभाणकः—‘अन्धस्येवान्धलग्नस्य विनिपातः पदे पदे’^{१२} (३) सांख्यसम्मत मोक्ष की असम्भावना का प्रतिपादन भी मुहावरे के माध्यम से करते हैं—‘बलेयमपवर्गकया तपस्विनी दत्तजलाञ्जलिः प्रसज्यते’।^{१३} (४) ईश्वर यदि कल्याणराशीन और वीतराग है तो प्राणियों को निकृष्ट कर्म में प्रवृत्त नहीं करेगा, इसमें दुःख उत्पन्न ही नहीं होगा और ईश्वराधीन प्राणी अपनी इच्छा से निकृष्ट कर्म नहीं कर सकते। यदि प्राणी कर्म कर भी लें तो वह कर्म ईश्वरानधिष्ठित होने से फल-प्रदान करने में असमर्थ होगा। इसलिए स्वतन्त्र ईश्वर को भी कर्मों में कारण मानना पड़ेगा। ऐसी स्थिति में अन्वयान्वाश्रय दोष अवश्यम्भावी है। इस भाव को लौकिक मुहावरे के द्वारा स्पष्ट करते हुए कहते हैं—“तथा चायमपरो गण्डस्योपरि स्फोट इतरेतराद्यमाह्वयः प्रसज्यते, कर्मणेश्वरः प्रवर्तनीय ईश्वरेण च कर्मेति”।^{१४}

(५) योड़े से दुःख की आशंका से मुछ को नहीं छोड़ा जाता, इस भाव को लौकिक उदाहरणों से स्पष्ट करते हुए लिखते हैं—“यथा मत्स्यार्थी सप्तस्कान् सकण्ठकान् मत्स्यानुपादत्ते, स यावदादेयं तावदादाय विनिवर्तते। यथा वा घान्यार्थी ससलासानि घान्याभ्याहरति, स यावदादेयं तावदुपादाय निवर्तते, तस्माद् दुःखमयान्तानुकूलवेदनीय-मैहिकं वाङ्मुष्मिकं वा सुखं परित्यक्तुमुचितम्। न हि मृगाः सन्तीति शालयो नोप्यन्ते; मिश्रुकाः सन्तीति स्यात्यो नाधिश्रयन्ते”।^{१५} इत्यादि।

भाष्य की व्याख्या करते समय वाचस्पति मिथ का मुख्य प्रयास केवल शब्दार्थ तक सीमित न रहकर भाष्य के भाव को स्पष्ट करने का अधिक रहा है। यही कारण है कि ‘भामती’ में भाष्य का अभिप्रायः प्रायः एक प्रघट्टक के रूप में जितना अधिक उपलब्ध होता है उतना छिपे हुए अंशों के रूप में नहीं। इसके उदाहरण भामती में अनेकव विद्यते पड़े हैं।^{१६}

आचार्य वाचस्पति मिथ की व्याख्या-शैली की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि

जब वे अनुभव करते हैं कि भाष्य का सीधा अनुगमन करने से भाष्यकार का मन्तव्य स्पष्ट नहीं हो पा रहा है अथवा भाष्यकार के कथन को स्पष्टता प्रदान करने के लिए अपनी ओर से कुछ कहना अथवा उसे प्रकारान्तर से प्रस्तुत करना आवश्यक है, वहाँ वे 'अयमभिप्रायः' ^{१२८} 'एतदुक्तं भवति' ^{१२९} 'इदमत्राकूतम्' ^{१३०} 'अयमभिप्रायः' ^{१३१} 'अत्रेदमाकूतम्' ^{१३२} 'अयमर्थः' ^{१३३} आदि के माध्यम से आवश्यक सामग्री प्रस्तुत कर देते हैं। प्रायः इन्हीं शीर्षकों के अन्तर्गत वाचस्पति मिश्र की अपनी दार्शनिक मान्यताएँ प्रस्तुत हुई हैं।

'भामती' व्याख्या की एक अन्यतम विशेषता है, इसकी पातनिका शैली। 'पाण्डित्यं निविश बाल्येन तिष्ठामि' (वृ० ३।१।१) — इस मौलिक सिद्धान्त के अनुसार वाचस्पति मिश्र ने अपनी स्थिर अवस्था के अद्वैतचिन्तन की, बाल्यावस्था के चिन्तन के साथ एकवाक्यता दिखाने के लिए अपनी वासरचना 'न्यायकणिका' की प्रस्तावक पक्तियों से ही 'भामती' का उपक्रम किया है। यह देखने के लिए दोनों की उपक्रम-पदावलियों का अवलोकन आवश्यक है। 'न्यायकणिका' के आरम्भ में लिखा है—'यदप्रयोजनविषयं न तत् प्रेक्षावत्प्रवृत्तिगोचरः। यथा काकदन्तपरीक्षा। तथा चैतत् प्रकरणमिति व्यापक-विरुद्धोपलब्धिः।' ^{१३४} 'भामती' के आरम्भ में कहा है—'यदसन्दिग्धमप्रयोजनं च न तत् प्रेक्षावत्प्रतिपत्तिगोचरः, यथा समनस्केन्द्रियसंनिवृष्टः स्फीतालोकमध्यवर्ती घटः, करट-दन्ता वा, तथा चेदं ब्रह्मेति व्यापकविरुद्धोपलब्धिः।' ^{१३५}

सम्भवतः वाचस्पति ने अपने पूर्ववर्ती दार्शनिक शबरस्वामी, कुमारिलभट्ट, अर्चटभट्ट की पातनिका शैली अपनायी थी। शबरस्वामी ने मीमांसा-भाष्य के आरम्भ में धर्म-जिज्ञासा के उपक्रम में लिखा है—'धर्मः प्रसिद्धोऽप्रसिद्धो वा। प्रसिद्धश्चेत् न जिज्ञासितव्यः, अप्रसिद्धश्चेत् नतराम्।' ^{१३६} कुमारिल भट्ट ने 'श्लोकवार्तिक' के आरम्भ में लिखा है—

“सर्वस्यैव हि शास्त्रस्य कर्मणो वाऽपि कस्यचित्।

यावत् प्रयोजनं नोक्तं तावत् तत् केन गृह्यताम्॥” ^{१३७}

अर्चटभट्ट ने 'हेतुविन्दुटीका' के आरम्भ में लिखा है—“यत् प्रयोजनरहितं वाक्यम्, तदर्थो वा, न तत् प्रेक्षावताऽऽरभ्यते कर्तुं प्रतिपादयितुं वा। तद्यथा दशदाडिमा-दिवाक्यं काकदन्तपरीक्षा च। निष्प्रयोजनं चेदं प्रकरणं तदर्थो वा इति व्यापकानुप-लब्ध्याः.....” ^{१३८}

शंकराचार्य ने भी ब्रह्मसूत्रभाष्य में दशो शबर शैली का अनुसरण किया है—'तत् पुनर्ब्रह्म प्रसिद्धमप्रसिद्धं वा स्यात्। यदि प्रसिद्धं न जिज्ञासितव्यम्। अथाप्रसिद्धं, नैव शक्यं जिज्ञासितुमिति।' ^{१३९}

इस प्रकार आचार्य वाचस्पति मिश्र ने अपनी प्रौढ़ रचना 'भामती' में विषया-नुकूल, मनोवैज्ञानिक, सुस्पष्ट एवं शास्त्रीय व्याख्या-पद्धति का अनुगमन कर उसे शंकर भाष्य की सर्वश्रेष्ठ व्याख्या के रूप में प्रस्तुत किया है।

२. सूत्र और भाष्य में सामंजस्य-स्थापन

सभी अधिकरणग्रन्थों^{२६} में एक सन्दिग्ध वाक्य को विषयवाक्य चुना जाता है। वह विषयवाक्य पूर्वमीमांसा-दर्शन में वेद के पूर्वकाण्ड, मंहिता या ब्राह्मणग्रन्थों में से लिया जाता है और उत्तरमीमांसा में आचार्य ने 'तमेनमात्मानं विजिज्ञासीत' जैसे विषय-वाक्य को मन में रखकर अधिकरण-रचना आरम्भ कर दी है किन्तु उन्होंने उसका स्पष्ट निर्देश नहीं किया है। विषयवाक्य एवं सूत्रकारसम्मत संशय का स्वरूप आचार्य शंकर के शब्दों में साक्षात् उपनिबद्ध न होने के कारण आंकुरभाष्य के प्रथम आलोचक भास्कराचार्य ने अपनी आलोचना की पूर्वपीठिका बना ली—

“सूत्राभिप्रायसंबन्ध्या स्वाभिप्रायप्रकाशनात् ।
व्याख्यातं यैरिव शास्त्रं व्याख्येयं तन्निवृत्तये ॥”^{२७}

अर्थात् जिस भाष्यकार ने सूत्रकार के अभिप्राय का संवरण करते हुए अपने अभिप्राय को आरोपित करने का प्रयत्न किया है, उसके निराकरणार्थ हमारी यह भास्कर-व्याख्या प्रकाश में आ रही है।

इस प्रकार की आलोचनाओं का समुचित समाधान करने के लिए, जैसाकि आगे चलकर देखेंगे, वाचस्पति मिश्र को कुछ अधिक भ्रम करना पड़ा। ‘आत्मा विचारणीय है’—इस प्रकार के विषय-निर्देश के पश्चात् ‘आत्मा विचारणीय है अथवा नहीं’—इस प्रकार का संशय न्यायतः प्राप्त होता है किन्तु भाष्योपक्रम के आधार पर ‘अध्यास सम्भव है या नहीं’—इस प्रकार का सन्देह प्रकट किया गया है जो कि, भास्कर की दृष्टि से सूत्रकारसम्मत होने के साथ-साथ प्रथम संशय का उपोद्बलक द्वितीय संशय है। अर्थात् अध्यास के सन्दिग्ध होने पर आत्मा का विचार भी सन्देहास्पद हो जाता है। वाचस्पति मिश्र ने उसी मौलिक संशय को उपस्थित करते हुए पूर्वपक्ष के रूप में लोकप्रसिद्ध आत्मा के स्वरूप का विशद वर्णन करते हुए उसे ही उपनिषच्चर्चित ब्रह्म का निर्णीत आकार बताया है।

यहाँ भास्कर की दृष्टि यह है कि ब्रह्मसूत्रकार ने ब्रह्मविज्ञासा अर्थात् ब्रह्म-विचारणा का प्रस्ताव रखा है, अध्यास-विचारणा या भ्रम-विचार का प्रस्ताव नहीं। आत्मा के विषय में नकारात्मक पक्ष के पोषक नैरात्म्यवादी बौद्ध भी भ्रम को मानते हैं।^{२८} उसमें उनका कोई विवाद नहीं है। विवाद मुरुप्रतः आत्मा के विषय में है। अतः आत्मविचार को प्राथमिकता देते हुए वाचस्पति मिश्र ने सूत्रकार की परम्परा का समन्वय शंकराचार्य के साथ कर दिखाया है।

प्रस्तुत समस्या को समझने के लिए थोड़ी और स्पष्टता की अपेक्षा है। बात यह है कि—

“सूत्रस्य पदमावाय वाक्यं सूत्रानुसारिभिः ।
स्वपदानि च वर्ण्यन्ते भाष्यं भाष्यविदो विदुः ॥”

इस अभियुक्तोक्ति के अनुसार सूत्रस्य पदानुसारो व्याख्या ही भाष्य-पदवाच्य है। इसलिए

जैमिनि-सूत्रों के भाष्यकार गणरस्वामी ने धर्मविचार का ही आरम्भ किया है, किसी अन्य विचार का नहीं। कुमारिल भट्ट ने भी उसी का समर्थन किया है। किन्तु भगवान् शंकर ने 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा'—इन सूत्राक्षरों से परे हटकर अध्यास-निरूपण से अपने भाष्य का प्रारम्भ किया है। ऐसी स्थिति में इसे भाष्य कैसे कहा जा सकता है? यह तो प्रथम प्रश्न में ही मक्षिकादात हो गया।

इस प्रकार एक मुद्दीयं प्रश्नचिह्न भगवान् भाष्यकार की प्रतिष्ठा के आगे लग गया था। यद्यपि इस शका का समाधान भाष्यकार के स्वयं के शब्दों में ढूँढ़ा जा सकता था किन्तु छिद्रान्वेषी प्रतिपक्षी ऐसा क्यों करने लगे? अतः यहाँ शंकर के एक व्याख्या-कार के रूप में आचार्य वाचस्पति मिश्र पर एक बहुत बड़ा उत्तरदायित्व आ पड़ा था—सूत्र और भाष्य की दूरी को पाटकर शंकरभाष्य के भाष्यत्व की रक्षा करने का।

अपने इस उत्तरदायित्व को पूरा करने के लिए प्रतिपक्षियों द्वारा आरोपित भाष्य की असमानान्तरवाहिता दूर करते हुए सूत्र और भाष्य की दूरी को समाप्त करने का स्थापनीय प्रयास आचार्य मिश्र ने किया है। यह आत्मा विचारणीय है क्योंकि सन्दिग्ध है। सन्दिग्ध क्यों है? अध्यस्त वस्तु को लोक में आत्मा समझ लिया गया है, ओपनिषद् पुण्य को नहीं। इस प्रकार उन्होंने अध्यासनिरूपण की उपादेयता का प्रतिपादन करते हुए उसके ओचित्य को अध्यस्त सुदृढ़ भित्ति पर आधारित करके अध्यास-भाष्य का सम्बन्ध पूर्णरूप से सूत्राक्षरों के साथ कर दिखाया है।

३. अध्यास

भारतीय दर्शनों में मिथ्याज्ञान या अध्यास की खोज ऐसी है जैसे किसी रोगी की जाँच करने वाला वैद्य रोग के मूल कारण निदान की खोज कर रहा हो। मूल कारण का पता लग जाने पर उसकी निवृत्ति का उपाय सहज में ही जाना जा सकता है। यद्यपि व्यवहार के विस्तृत क्षेत्र में कई रूपों में अध्यास पाया जाता है, जैसे कि योग के आचार्यों ने कहा है—अनित्य, अशुचि, दुःख और अनात्म वस्तुओं में नित्यता, शुचिता, सुखरूपता और आत्मरूपता का भान अविद्या है,^{४३} तथापि अनात्मदेहादि में आत्मबुद्धि जिसे कि मिथ्याज्ञान, अनादि अविद्या, अध्यास आदि शब्दों से कहा करते हैं, बन्धन का कारण है और इससे छुटकारा पाना ही मोक्ष कहा जाता है। आत्मा के वास्तविक स्वरूप का ज्ञान हो जाने पर मिथ्याज्ञान नष्ट हो जाता है।^{४४} उसके नष्ट हो जाने से रागद्वेष समाप्त हो जाते हैं, रागद्वेष के समाप्त हो जाने पर सचित्त शुभाशुभ कर्मों का विनाश^{४५} तथा आगामी शुभाशुभ कर्मों का असम्बन्ध^{४६} हो जाता है; सूत्रकार ने भी 'तदधिगम उत्तर-पूर्वापरश्लेषविनाशो तदध्यपदेशात्' (४।१।३३)—इस सूत्र के द्वारा इसी तथ्य की पुष्टि की है।

इस प्रकार, संचित कर्मों के विनाश तथा आगामी कर्मों के असम्बन्ध से जन्म-जन्मान्तर की दोड़ समाप्त हो जाती है। जन्म, जरा, मरण से छुटकारा मिल जाने पर समय दुःखराशि सदैव के लिए भस्मसात् हो जाती है, जीवात्मा मुक्त हो जाता है (क्योंकि

जन्म-मरण ही दुःखरूप है, बन्धनरूप है) और उसे स्वतःशान्त कल्याण-पद महानिर्वाण का लाभ हो जाता है।

इसीलिए इस अध्यास, मिथ्याज्ञान या अविद्या को ही समस्त लौकिक व्यवहार एवं प्रपंच का उद्भावक कहा गया है।^{११} अतः यहाँ अध्यास के स्वरूप एवं तैत्तिक विवाद-प्रक्रिया का संक्षिप्त दिग्दर्शन करना आवश्यक प्रतीत होता है।

अध्यास का लक्षण

आचार्य शंकर ने अध्यास का लक्षण किया है—“स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासः”^{१२} अर्थात् स्मृति के सदृश तथा पूर्वकाल में अनुभूत या ज्ञात वस्तु की अन्यत्र प्रतीति को अध्यास कहते हैं। आचार्य वाचस्पति ने इस लक्षण को लोकप्रसिद्धि लक्षण बताया है। उनका आशय यह है कि भले ही सूत्र-पर्वों से ऐसा लक्षण अध्यास का नहीं निकाला जा सकता अपितु लोकप्रसिद्धि का सहारा लेकर यह लक्षण प्रस्तुत किया गया है। लोक-प्रसिद्धि दार्शनिकों में एक प्रकार की नहीं। अतः मतमतान्तरों का दिग्दर्शन करते हुए सर्वमतसमन्वित लक्षण किया गया है। लोक में अध्यास का संक्षिप्त लक्षण असमीचीन बोध, मिथ्याज्ञान आरोपित ज्ञान है अर्थात् जिस ज्ञान की सामग्री दोषपूर्ण हो अथवा जिस ज्ञान का उत्तरकाल में बाध हो जाता हो, उसे मिथ्याज्ञान या असमीचीन ज्ञान कहा जाता है।^{१३} अध्यास का यह संक्षिप्त लक्षण केवल ‘अवभासः’ पद से भी सूचित होता है। क्योंकि अवभास का अर्थ^{१४} होता है अवसन्न (बाधित) अथवा अवमत (तिरस्कृत) भास=ज्ञान (प्रतीति)। प्रत्ययान्तर (परभावो यथार्थ ज्ञान) से पूर्वज्ञान का बाध हो जाना ही उसकी अवसन्नता या अवमानना कही जाती है अर्थात् मिथ्याज्ञान को अध्यास कहा जाता है। इस संक्षिप्त लक्षण का विशदीकरण लक्षणवाक्य का शेष भाग कर रहा है, ‘पूर्वदृष्ट’ पद से आरोपणीय अनृत वस्तु की उपस्थापना की गई है। ‘दृष्ट’ पद के प्रभाव से यह माना जाता है कि आरोपणीय वस्तु का दर्शन=ज्ञान-मात्र अध्यास में उपयोगी है, उसका पूर्वसत् होना आवश्यक नहीं। ‘पूर्व’ पद वर्तमान दर्शन को अनुपयोगी ठहराता हुआ पूर्वदर्शन की उपयोगिता सिद्ध कर रहा है। आरोप का विषय (वाधार) सत्य होना चाहिए, यह दिखाने के लिए परत्र कहा गया है। ‘पर’ शब्द भिन्नार्थक है। आरोपणीय मिथ्यावस्तु की अपेक्षा भिन्न सत्य (लौकिक सत्य अथवा तात्त्विक सत्य) का ग्रहण किया गया है। इस प्रकार भाष्यकार के सत्यानृतमिथुनीकरण के कथन से अध्यास में सत्यमिथ्या पदार्थों का विनिमय सिद्ध हो जाता है, यद्यपि प्रथम देश में देखे गए देवदत्त का वर्णन=भान अन्य देश में होने पर ‘यह वही देवदत्त है’—इस प्रकार की प्रत्यभिज्ञा होती है, इसे भी ‘परत्र पूर्वदृष्टावभासः’ कहा जा सकता है तथापि यह बोधमिथ्या नहीं सत्य होता है। अतः इस अतिप्रसंग को दूर करने के लिए भाष्यकार ने अध्यास के लक्षण में एक कड़ी और जोड़ दी है—“स्मृतिरूपः”—अर्थात् जिस तरह स्मृतिज्ञान अस्मिन्निहितविषयक होता है उसी तरह अध्यास भी अस्मिन्निहितविषयक होता है। किन्तु ‘सोऽयं देवदत्तः’ यह ज्ञान सन्निहितविषयक होता है क्योंकि देवदत्त का इन्द्रिय के साथ सन्निधान या सन्निकर्ष यहाँ वस्तुतः होता है। स्वप्नावस्था में पूर्वानुभूत गज आदि

पदार्थों में अस्निहित देशकालता की विद्यमानता का आरोप होकर 'पटोऽस्ति' 'घटोऽस्ति', 'अहं कर्त्ता, भोक्ता, दुःखी, संसारी'—इस प्रकार की भ्रमात्मक प्रतीतियाँ सम्पन्न हो जाती हैं। अध्यास दो प्रकार का होता है—ज्ञानाध्यास और अर्थाध्यास। भाष्य के दूसरे व्याख्याता आचार्यों^{११} ने भाष्य के लक्षणवाक्य से साक्षात् अर्थाध्यास और परम्परा या ज्ञानाध्यास का बोध कराया है किन्तु आचार्य वाचस्पति का पक्ष 'स्मृतिरूपः' 'अवभासः' इन दो पदों के द्वारा पुष्ट किया जाता है। 'स्मृतिरूपः' पद का स्मर्यमाण अर्थ करना उतना संगत प्रतीत नहीं होता जितना स्मृति के समान अस्निहितविषयक अवभास, क्योंकि प्रत्यभिज्ञा में अध्यास का लक्षण अतिप्रसक्त न हो, इसलिए 'स्मृतिरूपः' पद का उपयोग अस्निहितविषयता के प्रतिपादन से ही हो सकता है। अर्थ की स्मर्यमाणता तो प्रत्यभिज्ञा में भी विद्यमान है। इस अध्यास के लिए मिथ्याज्ञान आदि पदों का व्यवहार अव्याज्य दार्शनिकों में देखा जाता है। व्यातिशब्दप्रयोग और उसके भेदों का वर्णन भ्रम-ज्ञान के लिए ही संगत प्रतीत होता है। अतः इसे ज्ञानाध्यास का लक्षण मानना ही उचित है, न कि प्रधानतया अर्थाध्यास का।

अध्यास के भेद

अध्यास अर्थात् भ्रमज्ञान के विषय में दार्शनिकों में प्रधानतया पाँच व्यातियाँ प्रसिद्ध हैं—असत्ख्याति, आत्मख्याति, अद्वयाति, अन्यथाख्याति तथा अनिर्वचनीय-ख्याति। इनके अतिरिक्त भी सदसत्ख्याति आदि कुछ व्यातियाँ हैं किन्तु उनका विवेचन वाचस्पति ने अप्रसिद्ध होने के कारण नहीं किया है। इन्हीं ५ व्यातियों का विवेचन, जैसा कि आचार्य मिथ्य ने किया है, यहाँ प्रस्तुत किया जा रहा है।

(१) असत्ख्याति

शून्यवादी बौद्धों के मत में ज्ञाता, ज्ञान, ज्ञेय सभी पदार्थ असत् हैं। यथार्थज्ञान में भी असत् श्रुत्यादि का ही भान होता है और श्रुति-रजतादि-भ्रमस्थल में भी असत् का ही। अन्तर केवल इतना है कि श्रुति आदि असदधिष्ठान में असत् रजतादि का भान होता है। किन्तु प्रश्न यह है, वाचस्पति मिथ्य कहते हैं, कि असत् की ख्याति—प्रतीति कैसे सम्भव है क्योंकि वहाँ समस्त सामर्थ्य का अभाव है। यदि यह कहा जाए कि विषय के असत् होने से उसमें किसी प्रकार की सामर्थ्य नहीं है, फिर विज्ञान का यह स्वभाव है कि वह असत् का भी प्रकाशन करता है और यह सामर्थ्य उसे समानान्तर पूर्वप्रत्यय से प्राप्त होती है। और असत्प्रकाशनशक्ति को ही अविद्या कहते हैं, अतः अविद्या से असत्प्रकाशन होता है^{१२}—इस सिद्धान्त का भी भंग नहीं होता।

इसका उत्तर देते हुए वाचस्पति कहते हैं कि बौद्धों ने विज्ञान में असत्प्रकाशन-शक्तिरूप जो स्वभावविशेष माना है, उसका शक्य उन्हें असत् ही मानना होगा और ऐसी स्थिति में उस असद्वस्त्व शक्य को बौद्ध क्या सत्ता देंगे? उसे कार्य नहीं माना जा सकता क्योंकि असत् कभी कार्य नहीं बन सकता। उसे ज्ञाप्य भी नहीं कह सकते क्योंकि ज्ञान-अन्य ज्ञान का विषय ज्ञाप्य कहलाता है, अतः विज्ञान से दूसरे ज्ञान की उत्पत्ति माननी

होगी जिसका कि विषय बनकर असत् ज्ञाप्य कहलाएगा, अथवा वीर्य असत्प्रकाशनशक्त्या-
श्रय ज्ञान से भिन्न ज्ञान की सत्ता स्वीकार नहीं करता, यदि स्वीकार कर लेता है तो उस
ज्ञान को ज्ञापक मानने पर पुनः उससे भी भिन्न ज्ञान की स्थिति स्वीकार करनी होगी,
क्योंकि बिना दूसरा ज्ञान माने उसमें ज्ञापकत्व सिद्ध नहीं होगा, और इस प्रकार अनवस्था
दोष की प्रसक्ति होगी।

विज्ञान का स्वरूप ही असत् का प्रकाश है—यह मानने पर सद्स्वरूपविज्ञान और
असत् का सम्बन्ध भी स्वीकार करना होगा। वह सम्बन्ध क्या है? असदधीननिरूपणत्व
अर्थात् विज्ञान का निरूपण असत् के अधीन है—यही सत् ज्ञान का असत् के साथ सम्बन्ध
है, यह भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि असत् होने के कारण विज्ञानजन्य किसी अतिशय
का आधार न होने से उसका निरूपण असत् के अधीन नहीं हो सकता। विज्ञान का ही
यह स्वभाव है कि असत् के बिना उसकी प्रतीति नहीं हो सकती—इस प्रकार का सदसत्
सम्बन्ध भी नहीं माना जा सकता क्योंकि विज्ञान न तो असत् से उत्पन्न होता है और न
असदरूप है फिर भी उसकी प्रतीति बिना असत् के नहीं हो सकती, यह कैसे माना जा
सकता है। अतः किसी भी प्रकार से सद्स्वरूपविज्ञान का असत् से सम्बन्ध न होने के कारण
विज्ञान का यह स्वभावविशेष भी नहीं माना जा सकता कि विज्ञान में असत्प्रकाशन-
सामर्थ्य है। अतः किसी भी प्रकार असत् की प्रतीति न होने से असत्क्याति सर्वथा अनुप-
पन्न है।

(२) आत्मख्याति

यद्यपि आचार्य शंकर ने आत्मख्याति पद का प्रयोग नहीं किया तथापि आचार्य
मण्डन मिश्र^{४३} ने सर्वप्रथम आत्मख्याति का निर्देश किया है और कल्पतरुकार ने धर्मपद
के प्रभाव से ज्ञानधर्मता ध्वनित कर आचार्य वाचस्पति के आत्मख्यातिपरक व्याख्यान का
समर्थन किया है। उक्त भाष्यवाक्य से तात्त्विकसम्मत अन्वयाख्याति की सूचना पंच-
पादिआचार्य ने दी है किन्तु आचार्य वाचस्पति उस वाक्य को एकान्ततः आत्मख्याति पक्ष
में जोड़ते हैं। वीर्यों में बाह्यार्थ प्रत्यक्षवादी वैभाषिक हैं, बाह्यार्थानुमेयवादी सोत्रान्तिक
हैं और बाह्यार्थ को अविद्याविलास मानने वाले योगाचारवादी हैं। ज्ञान की सत्ता तीनों
समभाव से सत्य मानते हैं। बाह्य अधिष्ठान का निर्देश 'अन्यत्र' शब्द से किया गया है।
'अन्यधर्म' शब्द ज्ञानधर्म का सूचक है। ज्ञानगताकार अनादिवासनाप्रभूत समनन्तर-
प्रत्ययाहित वास्तविक है। उसका आरोप बाह्य पदार्थ पर किया जाता है। अर्थात्
सोत्रान्तिकमत में अनुमेय बाह्य पदार्थ की वास्तविक सत्ता है^{४४}, अधिष्ठानभूत उस बाह्य
पदार्थ शुक्ति में आन्तर ज्ञानाकारता का आरोप होता है। योगाचार ज्ञानमात्र की सत्ता
मानता है, बाह्य पदार्थ की नहीं^{४५} वह बाह्य पदार्थों को अनादि-अविद्या-वासना से ज्ञान
में आरोपित, अतएव अलीक मानता है। बाह्य शुक्त्यादि पदार्थ में आन्तर ज्ञानाकार
रजतादि का आरोप होता है। इस प्रकार योगाचार मत में भी बाह्य शुक्त्यादि में आन्तर
ज्ञानाकार रजतादि का आरोप होता है। यहाँ बाह्य शुक्त्यादि अधिष्ठान में आन्तर
ज्ञानाकार रजत का आरोप होता है, इसका तात्पर्य यही है कि आन्तर रजत में बाह्यता

की इदन्ता की प्रतीति होती है। इसीलिए 'इदं रजतम्' ऐसा व्यवहार होता है। 'नेदं रजतम्' इस बाध-ज्ञान से ज्ञानाकार रजत में इदन्तारूप बाधता का बाध हो जाता है और रजत आन्तरज्ञानाकार में प्रतिष्ठित हो जाती है, उसका बाध नहीं होता। इसी-लिए आत्मख्याति में इदन्ताधर्म का ही बाध होता है, यह वाचस्पति का कथन उपपन्न हो जाता है।^{१९} आचार्य वसुबन्ध ने 'विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि' में कहा है कि जीव, जड़ आदि के आकार सब ज्ञान के आकार हैं।^{२०} जैसे योवास्थ मुख में दर्पणस्थत्व का आरोप होता है उसी प्रकार आन्तरिक ज्ञानाकार में इदन्ता या बाधरूपता का अभ्यास होता है। बाधक ज्ञान से उसी आरोपित इदन्ता मात्र का बाध होता है। योगाचार मत की इस प्रक्रिया का स्वरूप दिखाने में आचार्य वाचस्पति ने उपेक्षा-सी दिखाई है। जबकि अग्रिष्ठान ज्ञानाकार सुलभ है, तब उसे बाहर टटोलने की क्या आवश्यकता थी एवं योगाचारसम्मत प्रक्रिया को सौत्रान्तिक और वैभाषिक पर बलपूर्वक लादने का प्रयत्न क्यों किया, यह समझ में नहीं आता। इष्टसिद्धिकार विमुक्तात्मा ने भी आत्मख्यातिपक्ष का प्रदर्शन करते हुए कहा है^{२१}—रजतादि पदार्थ ज्ञान के आकार हैं, उनमें वहिरवस्थानता का आरोप होता है। आचार्य मण्डन मिश्र ने भी बुद्धि के आकार को सत्याग्रिष्ठान माना है।^{२२} यहाँ त्रिचारणीय यह है कि यदि भाष्यकार टीकाकार आचार्य वाचस्पति मिश्र चर्चित आत्म-ख्याति का प्रदर्शन करना चाहते तो उन्हें 'अन्य धर्म' के स्थान पर 'आत्मधर्म' का प्रयोग करना चाहिए था। योगाचार एकमात्र आन्तरविज्ञान की सत्ता मानता है, अतः उसके अन्यत्र अन्य धर्म का प्रतिपादन बहुत सगत प्रतीत नहीं होता। अतः कुछ लोगों का कहना है कि उक्त भाष्यपक्ष अन्यथाख्यातिपक्ष का ही प्रदर्शन करती है, आत्मख्यातिपक्ष का नहीं और आचार्य वाचस्पति मिश्र ने मण्डन मिश्र द्वारा निर्दिष्ट क्रमदीक्षा से दीक्षित होकर वैसी व्याख्या की है। आचार्य वाचस्पति मिश्र ने 'न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका' में अन्यथाख्यातिपक्ष का समर्थन किया है, अतः बहुत सम्भव है कि उसे दूसरी कक्षा अर्थात् निराकरणय कक्षा से बचाने के लिए उक्त भाष्यवाक्य से अन्यथाख्याति से भिन्न आत्म-ख्याति सूचित की हो।

(३) प्रख्याति

आत्मख्यातिपक्ष को अख्यातिवादी प्रभाकर के द्वारा आचार्य वाचस्पति ने दूषित सिद्ध कराया है। 'न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका' में अख्यातिवादी ने जिस शस्त्र से अन्यथा-ख्यातिवाद पर प्रहार किया था^{२३}, उसी शस्त्र से यहाँ भी प्रहार करते हुए कहा है^{२४} कि रजत की विज्ञानाकारता न तो रजतानुभव से सिद्ध हो सकती है और न बाधक ज्ञान से ही। रजतानुभव से रजत की विज्ञानाकारता इसलिए सिद्ध नहीं हो सकती क्योंकि 'इदं रजतम्' इत्याकारक रजतानुभव रजत की इदच्छारास्पदता सिद्ध कर रहा है न कि ज्ञानाकारता। ज्ञानाकारता होने पर तो 'अहं रजतम्' ऐसा अनुभव का आकार होता। 'नेदं रजतम्' यह बाधक ज्ञान रजत में ज्ञानकारता इसलिए सिद्ध नहीं कर सकता क्योंकि 'नेदं रजतम्' यह बाधक ज्ञान पुरोवर्ती वस्तु को रजत से भिन्न सिद्ध कर रहा है न कि उसकी ज्ञानकारता सिद्ध कर रहा है। इस प्रहार से आत्मख्यातिवादी वैनाशिक विनष्ट

होकर रह जाता है और उसके स्थान पर अकृपातिवादी अपना मन्तव्य उपस्थित करता है।

अकृपातिवादी प्रभाकर के अनुसार कोई भी ज्ञान मिथ्या नहीं है। ज्ञान के मिथ्या मानने पर सभी ज्ञानों पर मानस की अनास्था हो जाएगी। दोषवशात् भी शुक्तिज्ञान में रजत की प्रतीति अनुपन्न है क्योंकि इन्द्रियाँ सभीचीन ज्ञान उत्पन्न करती हैं। दोष-रहित इन्द्रियाँ भी मिथ्या ज्ञान उत्पन्न कर देंगी, यह मानना भी संगत नहीं क्योंकि दोष इन्द्रियों की सामर्थ्य का विघात करता है न कि प्रवर्धक भी अधिक सामर्थ्य उत्पन्न करता है। अतः किसी भी ज्ञान के मिथ्या न होने से 'इदं रजतम्' इत्यादि स्थल में मिथ्याज्ञान न मानकर अकृपातिवादी भिन्न-भिन्न दो सभीचीन ज्ञान मानते हैं—(१) इदमाकारक अनुभवज्ञान और (२) रजतमित्याकारक स्मृतिज्ञान। इदमाकारक अनुभवज्ञान सम्मुख-निहित शुक्ति से चक्षुःसम्बन्ध होने पर होता है किन्तु दोष के कारण उस शुक्ति का शुक्तित्वेन ज्ञान न होकर सामान्य रूप से इदं तथा ज्ञान होता है। शुक्ति में तथा रजत में चाकचिक्य आदि धर्मों के समान होने से शुक्ति के देखते ही सादृश्यज्ञान से रजत के संस्कार उद्बुद्ध होकर रजत की स्मृति करा देते हैं। इस प्रकार रजत का स्मृतिरूप ज्ञान है, किन्तु यहाँ भी दोषवशात् तत्तांश का स्मरण न होकर केवल रजत का स्मरण होता है। इस प्रकार 'इदं' तथा 'रजत' ये दो भिन्न-भिन्न ज्ञान हैं, एक अनुभवात्मक ज्ञान है और दूसरा स्मरणात्मक ज्ञान। प्रथम का विषय इदं तथा ज्ञात शुक्ति है और द्वितीय का विषय तत्तांश रहित रजत। किन्तु पुरोवर्ती शुक्ति में 'इदं रजतम्' इस ज्ञान के समान ही ये उपर्युक्त दोनों ज्ञान हैं। इसलिए साहचर्य के कारण ये दोनों ज्ञान अभेद-व्यवहार तथा सामानाधिकरण्य-व्यपदेश को उत्पन्न कर देते हैं अर्थात् स्वरूपतः और विषयतः भिन्न-भिन्न इन ज्ञानों में वर्तमान भेद का ग्रहण न होने से इनमें अभेद-व्यवहार बन जाता है। इस अभेद-व्यवहार में ही भ्रमव्यवहार होता है। 'नेदं रजतम्' यह बाधक ज्ञान भी इस अभेद-व्यवहार का ही बाध करता है, न कि अन्य किसी वस्तु का।^{१२} इसी को शंकर ने 'यत्र यदव्यासरतद्विवेकाग्रहनिवन्धनो भ्रमः'—इत नान्यो से कहा है।^{१३}

(४) अन्वयाकृपाति

प्रभाकर का अकृपातिवाद भी भ्रमज्ञान का समाधान न कर सका।^{१४} क्योंकि चेतन की प्रवृत्ति अज्ञानपूर्वक नहीं होती अपितु ज्ञानपूर्वक होती है व प्रभाकर दोनों ज्ञानों के भेदाग्रह को रजतार्थी की प्रवृत्ति में कारण मानता है। अतः यह मानना होगा कि पूर्ववर्ती शुक्ति में रजतार्थी की प्रवृत्ति रजत के आरोपित ज्ञान के बिना अनुपन्न है क्योंकि उसकी प्रवृत्ति इदंकारास्पदाभिमुखी है और इदंकारास्पद वस्तु रजत नहीं है। अतः जब तक उसमें आरोपित रजतज्ञान न हो जाए तब तक रजतार्थी की प्रवृत्ति नहीं बन सकती। इस समस्या का समाधान करने के लिए नैयायिकों ने भ्रमस्वरूप में अन्वयाकृपाति को प्रस्तुत किया है।

उनके अनुसार पुरोवर्ती शुक्ति वस्तु में इन्द्रियसंनिर्णय होने पर दोषवशात् शुक्तिवत् धर्म का ज्ञान न होकर रजतत्व धर्म का भाग होता है और इस प्रकार शुक्ति की शुक्तिस्वरूप

से प्रतीति न होकर शुक्ति-भिन्न रजतत्व धर्मपूर्वक प्रतीति होती है, यह अन्यथाख्याति है। अन्यथाख्याति शब्द का अर्थ किसी वस्तु की अन्य रूप में प्रतीति है। अन्यरूप शब्द में रूप शब्द का अर्थ धर्म है, अतः अन्यरूप से अर्थात् अन्य के धर्म से प्रतीति होती है। इसी को नैयायिकों ने 'तदभाववन्ति तत्प्रकारक ज्ञानमप्रमा'—इस रूप से कहा है अर्थात् रजतत्व के अभाव वाली शुक्ति में रजतत्व-प्रकारक-ज्ञान अप्रमा अर्थात् ध्रम है। ऐसा मानने पर पूर्ववर्ती वस्तु में रजतत्व का ज्ञान होने से रजतार्थी की प्रवृत्ति भी बन जाती है और रजतत्व-धर्म का आरोप होने से धर्मों का आरोप नहीं मानना पड़ता, यह साधव भी है। 'नेद रजतम्' यह बाधक ज्ञान भी पुरोवर्ती में रजतत्व धर्म का ही बाध करता है न कि रजत का क्योंकि वही रजत है ही नहीं।^{१२}

'भामती' में अन्यथाख्यातिमत की आलोचना विशेष रूप से नहीं की गई किन्तु अमन्यथाख्याति का निराकरण करते हुए अनिर्वचनीयख्याति की स्थापना की जा चुकी थी। अतः अन्यथाख्याति की आलोचना अनावश्यक समझकर छोड़ दी गई। किन्तु कुछ लोगों को अवश्य मन्देह हो गया था कि वाचस्पति मिथ्र को अन्यथाख्यातिवाद अभीष्ट है, जैसा कि कलातत्कार अमलानन्द ने कहा है—

स्वरूपेण मरीच्यम्भो मूषा वाचस्पते मंतम् ।

अन्यथाख्यातिरिष्टाऽप्येत्यन्यथा जगद्गुर्जनाः ॥^{१३}

(५) अनिर्वचनीयख्याति

वाचस्पति मिथ्र के अन्त में अध्यास विकल्प की योजना अनिर्वचनीयख्याति में की है।^{१४} कुछ व्याख्याताओं ने अन्यथाख्याति में ही 'भामती' व्याख्या का तात्पर्य बताया है।^{१५} आशय यह है कि शुक्ति में रजत की प्रतीति होती है और कुछ समय के पश्चात् बाध भी। असत् की प्रतीति नहीं होती, अतः प्रतीति का निर्वाह करने के लिए रजत को असत् में विलक्षण कहना होगा और सत् का बाध नहीं होता, अतः उसे सत् से विलक्षण कहना होगा। इस प्रकार सदसत् उभयरूप से विलक्षण रजत को मानना होगा। इसी का नाम अनिर्वचनीय रजत की ख्याति कहा जाता है। शून्यवादी भी शून्यतत्त्व को अनिर्वचनीय मानते हैं किन्तु उनकी अनिर्वचनीयता किसी भी रूप में किसी भी शब्द से निर्वचन की अयोग्यता है। किन्तु वेदान्तसम्मत अनिर्वचनीयता का अर्थ सत् या असत् रूप से जिसका निर्वचन न किया जा सके उसे अनिर्वचनीय कहा जाता है। समस्त जगत् के परिणामी उपादान कारण अज्ञान को अनिर्वचनीय माना जाता है।^{१६} अतः वेदान्तमत-सम्मतख्याति को अनिर्वचनीयख्याति कहा करते हैं।

५. वाचस्पत्य मत में अविद्या का आधार और विषय

अध्यास = मिथ्याज्ञान^{१७} = अविद्या^{१८} के आधार और विषय के सम्बन्ध में पुस्तक विवाद पाया जाता है। इस विषय में आचार्य वाचस्पति मिथ्र का अपना विशेष मत प्रचलित है। अविद्या (अध्यास) की समानता लोकप्रसिद्ध आवरक द्रव्य से की जाती

है। वह आवरणक द्वय दो प्रकार का है—(१) विषयावरण और (२) वृद्ध्यावरण। इसे दूसरे दार्शनिक विषयावरण और वीक्षावरण (वृद्ध्यावरण) कहा करते हैं। जैसे किसी पर्यंक पर पड़ी हुई चादर का आधार वही पर्यंक है और विषय भी वही पर्यंक है। दूसरा आवरण नेत्रपटल पर मोतिया जैसे रोग के कारण आया हुआ आवरण है। यह आवरण यद्यपि दृष्टि को ठकता है तथापि सूर्यादि वस्तु को ठकता हुआ-सा प्रतीत होता है, अतः इस आवरण का आधार दृष्टि और विषय सूर्यादि भिन्न होते हैं। आचार्य वाचस्पति ने इस दूसरे उदाहरण को अपनाकर अज्ञास या अज्ञान का आधार जीव^{२१} को और विषय ब्रह्म को कहा है। उनकी इस मान्यता के औचित्य की चर्चा अनावश्यक न होगी।

लोक में यह देखा जाता है कि अन्धकार जिस क्षेत्र के आश्रित होता है, उसी क्षेत्र को विषय भी बनाता है, आश्रय और विषय दोनों भिन्न-भिन्न नहीं देखे जाते, इसी प्रकार अज्ञान भी अन्धकार के समान ही भावात्मक आवरणक पदार्थ माना जाता है, तब उसका आश्रय और विषय भिन्न-भिन्न कैसे माना जा सकता है? इस आशेप को दृष्टि में रखकर कहा गया है कि लौकिक दृष्टान्त की अपेक्षा अज्ञान के आश्रय और विषय का व्यवहार कुछ विलक्षण-सा है। अन्धकारस्थस्य पर 'किमाश्रितं किंविषयं तमः?'—इन प्रश्नों के उत्तर में एक ही वाक्य उपलब्ध होता है 'स्वाश्रितं स्वविषय क्षेत्रम्'। किन्तु अज्ञान के विषय में ऐसे भी प्रश्न उठते हैं जो अन्धकार के विषय में नहीं उठते। जैसे 'कस्य अन्धकारः?'—यह न किसी को जिज्ञासा होती है और न उसके समाधान का प्रयत्न। किन्तु अज्ञान के विषय में 'कस्याज्ञानम्? कस्मिन्ज्ञानम्?' अर्थात् अज्ञान का आश्रय क्या है? अज्ञान का विषय क्या है?—ये दो प्रश्न हैं, इनके उत्तर भी दो होते हैं—'देवदत्तः शुक्ति न जानीते'—अज्ञान का आश्रय देवदत्त है तथा विषय शुक्ति है। सभी सविषयक पदार्थों का प्रायः एक ही स्वभाव होता है कि उनका आश्रय और विषय भिन्न हुआ करता है। ज्ञान, दृष्टि, श्रवण, कृति और अज्ञान सविषयक पदार्थ माने जाते हैं। ज्ञान का आश्रय देवदत्त आदि और विषय घटादि हैं। उसी प्रकार अज्ञान का आश्रय जीव माना जाता है क्योंकि उसी में 'अहम् अज्ञः' इत्याकारक अज्ञानाश्रयता अनुभूत होती है और 'शुक्तिरज्ञाता' आदि व्यवहारों के अनुरोध से अज्ञान का विषय शुक्ति आदि को माना जाता है। भाष्य और श्रुतियों का रहस्य भली प्रकार अवलोकित करके वाचस्पति मिश्र ने यह स्थिर किया है कि जीव अज्ञान का आश्रय और ब्रह्म उसका विषय है। इस महती विशेषता की ओर कल्पतरुकार ने विद्वानों का ध्यान आकर्षित किया है—

जीवस्यापि प्रविद्याया विषयं ब्रह्म श्रुतित्वत् ।

अथे वाचस्पतिर्भाष्यभृत्यो हृदयवेदिता ॥^{२३}

भाष्य और श्रुतियों के विविध वाक्यों का रहस्यावधारण सब नहीं कर सकते। विशिष्ट विद्वानों का सामर्थ्य सब में नहीं होता। वाचस्पति मिश्र दूरदर्शी, मेधावी, बहुभूत, श्रुतिभाष्य-हृदयवेदिता थे। वीर्य साधना के पश्चात् उनके द्वारा उद्भावित सिद्धान्तों पर दोष निकालना तो दूर उसका हृदयंगम ही एक कठिन समस्या है। अतः कल्पतरुकार जैसे विशिष्ट वेदान्ताचार्यों ने स्थान-स्थान पर सावधान किया है कि वाचस्पति का विश्लेषण,

विवेचन जैसा नायिक, मौलिक और तथ्याश्रित होता है वैसे अन्य विद्वानों का नहीं हो सकता। अतः अविद्या का आश्रय जीव और विषय ब्रह्म, यही मानना होगा। संक्षेप-शारीरककार ने जो यह कहा है—“पूर्वसिद्धतमसो हि पश्चिमो नाश्रयो भवति नापि मोचरः”^{१४}—जीव पश्चिम है, पश्चाद्भावी है, अज्ञानाध्यास के पश्चात् उसका स्वल्प स्थिर हुआ करता है, अतः अज्ञानाध्यास का आश्रय वही नहीं हो सकता। वहाँ जिज्ञासा उठती है कि यदि जीव पश्चाद्भावी है, पूर्वसिद्ध अज्ञान का आश्रय नहीं हो सकता तब कौन होगा? इस प्रश्न के उत्तर में संक्षेपशारीरककार कहा करते हैं—“आश्रयत्वविषय-त्वभागिनी निर्विभागचित्तिरेय केवला।”^{१५} अर्थात् शुद्ध ब्रह्म अज्ञान का आश्रय और विषय है, किन्तु ध्यान देने पर यह सिद्धान्त स्थिर नहीं हो पाता क्योंकि अज्ञान की आश्रयता और विषयता के साधक अनुभव आदि प्रमाण विपरीत दिशा की ओर संकेत करते पाए जाते हैं। ‘अहमज्ञः’ जीव अपने में अज्ञानाश्रयता का अनुभव करता है, ‘ईश्वरोपनिषद्’, ‘ब्रह्मानभिज्ञम्’—इस प्रकार का अनुभव किसी को भी नहीं होता। अनुभव के अनुसार किसी वस्तु को न मानना और विपरीत मानना कभी उचित नहीं ठहराया जा सकता। ‘इदं रजतम्’ जैसे नाशित अनुभव के आधार पर भी रजत की सत्ता माननी पड़ती है, भले ही वह प्रातिभासिक हो। तब ‘अहमज्ञः’ आदि अबाधित अनुभवों के साक्ष्य पर भी धर्म नहीं रह सकता। केवल आधिष्ठिक कल्पना के द्वारा वैसे माना जाता है। इसी प्रकार अविद्या पश्चाद्भावी जीव को आश्रय बनाने में अक्षम क्यों होगी? जीव, ईश्वर, अविद्या आदि को अनादि मानने वालों के मते में उपर्युक्त पूर्वाग्रह-भाव भी नहीं माना जा सकता। जीव वृक्ष के समान ही अध्यास और जीवादि का प्रयोजन-प्रयोजक-भाव माना जाता है जो कि वेदान्त का सर्वोत्तम सिद्धान्त है। इस पर किसी को आपत्ति नहीं, इस दृष्टि से भी जीव अविद्या का आश्रय सिद्ध होता है। संक्षेपशारीरककार ने ऐन्द्रजालिक को दृष्टान्त बनाकर यह माना है कि दर्शकों में अज्ञान है, उस अज्ञान का विषय आदूषर (ऐन्द्रजालिक) ही होता है। विषयता सम्बन्ध से ईश्वर पर अज्ञान रहने के कारण ही उसे मायावी कहा गया है। तब वाचस्पति मिश्र के पक्ष का पोषण उस दिशा से भी होता है।

वाचस्पति मिश्र के पक्ष में एक महत्वपूर्ण तर्क और है। किसी क्रिया का कर्ता और कर्म भिन्न होते हैं, क्रिया के आश्रय को कर्ता कहते हैं और क्रिया के विषय को कर्म कहा जाता है। उदाहरणस्वरूप जानना क्रिया है, वैसे न जानना भी एक क्रिया है। वेदान्तसिद्धान्त में अज्ञान भायात्मक होता है, अतः अज्ञान का आश्रय और अज्ञान का कर्म दोनों भिन्न-भिन्न होंगे, एक नहीं हो सकते। जीव और ब्रह्म दोनों में एक को विषय और दूसरे को आश्रय मानना होगा। ब्रह्म नित्य प्रकाशस्वरूप, शुद्ध, बुद्ध, निर्मल तत्त्व है। उसमें अज्ञान की आश्रयता न सम्भव हो सकती है और न अनुभूत होती है। अतः जीव अज्ञान का आश्रय होता है, यह स्थिर सिद्धान्त है। अतः इससे भिन्न ब्रह्म को ही अज्ञान का विषय कहना होगा। अज्ञानविषयता का उसी में अनुभव हो रहा है।

वेदान्त दर्शन के प्रथम सूत्र में ब्रह्मजिज्ञासा का अधिकांश मुमुक्षु जीव माना गया है। अज्ञानी को ही जिज्ञासा और मुमुक्षा हो सकती है। इस प्रकार भी अधिकांश जीव

अज्ञान का आश्रय सिद्ध होता है और ब्रह्म को जानने की इच्छा या जिज्ञासा सभी बन सकती है जबकि ब्रह्म अज्ञात हो। अतः अज्ञान का विषय ब्रह्म और आश्रय जीव है।

यहाँ एक बात उत्पन्न होती है। आचार्य वाचस्पति मिश्र ने ईश्वर की जगत् का उपादान कारण कहा है,^{१६} अतः ईश्वर अपने विवर्त (रूपकाय) का आश्रय हुआ जैसे कि रजत-विवर्त का आश्रय श्रुति होती है। इस प्रकार अविद्या का आश्रय जीव तथा उससे निमित्त (उद्भासित) जगत् का आश्रय (अधिष्ठान) ईश्वर यह वैयधिकरण क्यों? इस प्रश्न का समाधान करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है — “यथाऽहिविभ्रमो रज्जु-पादानः, एवं प्रपञ्चविभ्रम ईश्वरोपादानः, तस्माज्जीवाधिकरणप्यविद्या निमित्ततया विषयतया पेश्वरमाश्रयत इतीश्वराश्रयेत्युच्यते, न त्यागारतया, विद्यास्वभावे ब्रह्मणि तदनुपपत्तेरिति”^{१७} अर्थात् प्रपञ्च जीवाश्रित अविद्या के विषयीभूत ईश्वर का विवर्त माना जाता है। साधारण रूप से प्रपञ्च को अविद्या का परिणाम माना जाता है परन्तु वाचस्पति मिश्र के मत में अविद्या जीवाश्रित है। जीवाश्रित अविद्या का परिणाम उसी जीव के द्वारा अनुभूत या ग्राह्य हो सकेगा, सर्वसाधारण द्वारा नहीं, जैसे श्रुति-रजत आदि भ्रम जिस जीव की अविद्या से उत्पन्न होता है, उसी जीव के द्वारा ही गृहीत होता है— अन्य के द्वारा नहीं। इसी प्रकार जीव-अविद्या-निमित्त प्रपञ्च भी सर्वसाधारण नहीं होना चाहिए। इस आक्षेप का समाधान करने के लिए वाचस्पति मिश्र ने कहा है कि प्रपञ्च ईश्वर की सृष्टि है, ईश्वर की रचना है, जीव की नहीं। अतः वह सर्वसाधारण को उत्पन्न होता है। अर्थात् अविद्या जिस प्रकार अपने माध्यम को प्रभावित करती है उसी प्रकार अपने विषय को भी। आश्रय पर आवरण और विषय पर विशेष उत्पन्न कर दिया करती है। जीव उसका आश्रय है, इसीलिए वह अज्ञ है, अनभिज्ञ है, अल्पज्ञ है। जगत् की रचना करने में उसकी क्षमता कभी नहीं है, किन्तु अविद्या अपने विषयभूत ईश्वर में वह पूर्ण सामर्थ्य निहित करती है कि जिससे जगद्-रचना करने का सामर्थ्य उसमें आ जाता है। अविद्या में इस प्रकार का सामर्थ्य कहाँ से आया? इस प्रकार के आक्षेप नहीं किए जा सकते क्योंकि अविद्या घटघटनानापटीयसी है।^{१८}

इस प्रकार सभी तर्क-पद्धतियों से बिचार करने पर वाचस्पति मिश्र का जीवाश्रित-अविद्यावाद एक निर्दोष एवं महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त के रूप में सांकर वेदान्त के पृष्ठों पर उभरता है। वाचस्पति का यह वैशिष्ट्य उनके टीकाकार धर्मसानन्द सरस्वती की दृष्टि को आकृष्ट किए बिना न रह सका—

अधिष्ठानं विवर्तानामाश्रयो ब्रह्म श्रुतिवत् ।

जीवाविद्याशिकानां स्यादिति सर्वमतकुलम् ॥^{१९}

५. अविद्यानानात्व

आचार्य सांकर ने सांख्यसम्मत प्रधान तत्त्व से वेदान्तसम्मत अविद्या का भेद स्पष्ट करते हुए कहा है कि सांख्य का प्रधान स्वतन्त्र तत्त्व है किन्तु वेदान्त की अविद्या परमेश्वरपरतन्त्र है।^{२०}

किन्तु आचार्य वाचस्पति का अभिमत कुछ भिन्न है। उनका कहना है^{८१} कि सांख्य के प्रधान के समान हमारी अविद्या सब जीवों में एक नहीं है, हम तो जीव के भेद मानते हैं। अतः जिस जीव को विद्या का लाभ होता है, उसी की अविद्या समाप्त हो जाती है, दूसरे की नहीं। जहाँ कहीं अविद्या के लिए एकत्र का व्यवहार हुआ है वह अविद्यात्व-धर्म के आधार पर किया गया है।^{८२} अविद्या का एक मानना किसी प्रकार सम्भव नहीं। दृष्टि-मृष्टिवाद की यह प्रक्रिया जिसमें कि अविद्या को एक माना गया है अत्यन्त क्लिष्ट और शून्यवाद के समीप ले जाने वाली है। अतः व्यावहारिक पक्षों का संबंध समर्थन करते हुए वेदान्तप्रतिपाद्य वस्तु को प्रदर्शित करना वेदान्त प्रतिष्ठापक आचार्यों का विशेष कर्तव्य है। यद्यपि ज्ञान के समान ही अज्ञान या अविद्या भी सविषयक भाव पदार्थ है, ज्ञान का स्वतः भेद न मानकर विषय के द्वारा ही भेद माना जाता है, उसी प्रकार अविद्या का भी विषय द्वारा ही औपाधिक भेद माना जा सकता है, स्वाभाविक नहीं तथापि ज्ञान की प्रक्रिया का सर्वथा अनुकरण अज्ञान के लिए नहीं किया जा सकता। ज्ञान को अन्ततोगत्वा सत् चित् आनन्द एक ब्रह्मस्वरूप मानना पड़ता है। उसे भिन्न मानने पर अमोष्टसिद्धि कदापि नहीं हो सकती और अविद्या को भिन्न मान लेने पर किसी प्रकार की श्रुति नहीं होती प्रत्युत व्यावहारिक क्षेत्र में सौविध्य और सामंजस्य स्थापन हो जाता है। अतः जीव के भेद से अविद्या का भेद मानना वाचस्पति मिश्र का उचित एवं सारवान् सिद्धान्त है।

डॉ० हमूरकर ने वाचस्पति मिश्र के जीवाश्रितानेकाविद्यावाद को दृष्टिमृष्टि कोटि में रखा है।^{८३} डॉ० एस० एन० दास गुप्ता ने भी जीवाश्रितानेकाविद्या को दृष्टि-मृष्टि माना है।^{८४} यद्यपि एकजीववाद की तरह वाचस्पति के जीवाश्रितानेकाविद्यावाद पक्ष में भी संसार जीवाश्रित अविद्या का ही परिणाम है, ब्रह्म केवल निमित्त या अधिष्ठानरूप उपादानमात्र ही है। जीवाश्रित अविद्या निमित्तता या विषयता के सम्बन्ध से ईश्वराश्रित है, एतावता ही उसे ईश्वराश्रित माना जाता है, अविद्या का आधार होने से नहीं क्योंकि विद्यास्वभाव ईश्वर में अविद्याधारता अनुपपन्न है।^{८५} इस प्रकार यह सिद्ध है कि जगत् जीवाश्रित अविद्या का ही परिणाम है। ऐसी स्थिति में एकजीववाद की तरह इस पक्ष में भी जगत् के जीवाश्रित अविद्या का परिणाम होने से शुक्तिरजत आदि प्रमत्तान की तरह प्रातिभासिकता के कारण उसे दृष्टिमृष्टिवाद मानना सम्भावित है तथापि तानस्पति के पक्ष का स्पष्टीकरण करते हुए अमलानन्द सरस्वती ने कहा कि वाचस्पति मिश्र प्रपंच की अज्ञात सत्ता मानते हैं और इसमें वे प्रपंच की व्यावहारिक सत्ता को हेतु मानते हैं अर्थात् प्रपंच की व्यावहारिक सत्ता है, अतः उसकी अज्ञात सत्ता माननी होगी और व्यावहारिक सत्ता पक्ष में दृष्टिमृष्टिवाद नहीं बन सकता, वह तो ज्ञातसत्तापक्ष में ही बन सकता है। अमलानन्द सरस्वती कहते हैं—“ते त्वादुः क्लृप्तो जीवधर्मगोचरस्याधिष्ठानतयोपादानस्य सोऽकामयत रवयमकुर्वतेति च न स्यात्, प्रति-जीव च प्रमासाधारण्याद् अमत्साधारण्यानुभवविरोधः, प्रमजस्य चाकाशादेरज्ञात-सत्त्वायोगः, तस्मादीश्वरस्य प्रतिबिम्बधारिणी साधारणी माया । तद्व्यत्ययस्य जीवोपाद्योऽविद्या मन्तव्याः इति । तान् प्रति श्रूमः । अकामयताकुर्वतेति च कामकृते

जीवाविद्याविवर्तः। न च ब्रह्माविक्रिया; विप्रपञ्च विवर्त हेतुः संप्रै इव विप्रपञ्चस्य। प्रतिमाणवकवत्संविद्याभिर्वर्गेषु स्वरादिवैशिष्ट्येन वृत्तम्। स्तोत्राण्यः स्वक्रीडामनवेदस्येव प्रपञ्चसाधारण्यप्रतिष्ठिः। अधिष्ठानवर्णमाधारण्यत्वात्तन्माधारण्यप्रस्तुतेरिति मम सर्वप्रत्ययस्वाद्ब्रह्मणः। अज्ञातमत्त्वप्रपञ्चस्य व्यावहारिकमत्त्वात्। न च जीवाविद्याऽत्रैतदयोगः, स्वेन्द्रियादिवदुपरतेः।^{११५} अर्थात् प्रपञ्च की जीवाश्रित अविद्या का परिणाम मानकर ब्रह्म की केवल जीवाश्रित अविद्या का अधिष्ठानरूप उपादान मानने पर 'मोक्षकामयत' 'स्वयमकुण्ठ' इन श्रुतियों से सिद्ध काम और कृति की अनुपपत्ति ब्रह्म में होगी क्योंकि वह गूढ़ है, गूढ़ में काम और कृति बन नहीं सकती तथा प्रपञ्च की जीवाश्रित अविद्या का परिणाम मानने पर प्रतिजीव भ्रम के असाधारण होने से जगत् साधारण्य की प्रतीति भी अनुपपन्न होगी और आकाशादिके भ्रमजन्य होने से उनमें अज्ञातमत्ता होगी, इसलिए ईश्वर में माया उपाधि माननी चाहिए और वह माया ईश्वराश्रित होने से बंधाधारण्य है, इससे जगत्-साधारण्य, ईश्वर में काम और कृति तथा जगत् की अज्ञातमत्ता सभी उपपन्न हो आएंगे।

इसका समाधान करते हुए कल्पतरुकार ने कहा है कि काम और कृति जीवाविद्या के ही विवर्त हैं अर्थात् जीवाश्रित अविद्या के विषय ईश्वर के विवर्त हैं। ब्रह्म के जीवाश्रित अविद्या का विषय होने से उसमें काम और कृति उपपन्न हैं। प्रपञ्च के प्रति-जीवाश्रिताविद्याकल्पित होने पर भी भिन्न-भिन्न ब्रह्मचारियों के द्वारा वर्णों में ध्वनिगत उदात्तात्वादिव्यवस्थाय के होने पर भी अधिष्ठानरूपवर्ण के साधारण होने से तदुच्चारित उदात्तादिव्यवस्थानिर्दिष्ट्य ये युक्त वर्णराशिरूप वेद में साधारण्यप्रतीति की तरह प्रति-जीवाविद्याकल्पित भिन्न प्रपञ्च में भी अधिष्ठानभूत ब्रह्म के एक होने से प्रपञ्च में साधारण्य की उपपत्ति हो जाती है तथा प्रपञ्च के प्रतिजीवाविद्याकल्पित होने पर भी व्यावहारिक सत्ता को लेकर उसमें अज्ञातमत्ता भी उपपन्न हो जाती है। व्यावहारिक सत्ता में मायिकता प्रयोजक नहीं है, अतः आविद्यिकत्व है जैसा कि अविद्याजन्य स्वेन्द्रियादि में भी व्यावहारिक सत्ता मानी जाती है।

इस सन्दर्भ से स्पष्ट है कि वाचस्पति मिश्र प्रपञ्च की व्यावहारिक सत्ता व अज्ञातमत्ता मानते हैं जिसकी उपपत्ति अमलानन्द सरस्वती ने उपर्युक्त रीति से सिद्ध की है।

यहाँ यह प्रश्न उपस्थित हो सकता है कि जगत्-प्रपञ्च के जीवाश्रित अविद्या के द्वारा कल्पित होने से उसकी व्यावहारिक सत्ता नहीं माननी चाहिए अतः शुक्तिरजत आदि के समान प्रातिभासिक सत्ता ही माननी चाहिए तथापि यह समीचीन प्रतीत नहीं होता कि अविद्याकल्पित होने से ही किसी को प्रातिभासिक माना जाए। ब्रह्माश्रित अविद्या की मानने वालों के पक्ष में भी प्रपञ्च अविद्या का ही परिणाम है तथापि उस पक्ष में भी जगत् की व्यावहारिक सत्ता मानी जाती है। वस्तुस्थिति यह है कि प्रातिभासिक तथा व्यावहारिक—सभी पक्षों अविद्या के परिणाम हैं तथापि अविद्या के साथ यदि आगन्तुक बोधान्तर भी विद्यमान है, उसे प्रातिभासिक माना जाता है, जैसे शुक्तिरजत में हृद-भाकारवृत्त्यवच्छिन्न चैतन्यनिष्ठ शुक्तिप्रकारक अविद्या के अतिरिक्त कावादि आगन्तुक

श्री भी रजतपरिकाम में कारण पड़ते हैं, अतः उसे प्रातिभासिक माना जाता है और आकाशादि प्रपञ्च केवल अविद्या का ही परिणाम है, अतः व्यावहारिक माना जाता है। इसीलिए दोषान्तर के दृष्टे ही प्रातिभासिक प्रपञ्च तथ्य ही जाता है किन्तु व्यावहारिक प्रपञ्च जीवाविद्या के तथ्य हुए बिना स्पष्ट नहीं होता, यह व्यावहारिक और प्रातिभासिक में स्पष्ट भेद है। इसी आधार पर वाचस्पति व्यावहारिक जगत् की अज्ञातसत्ता को मानते हैं।

एकजीववाद में सारा प्रपञ्च क्रममें मतान्तर की रीति में प्रातिभासिक और व्यावहारिक सभी पदार्थ सम्मिलित है एकजीवाश्रित अविद्या के परिणाम है, अतः उनकी एक ही प्रकार की सत्ता मानने होगी, किन्तु अनेकजीवाश्रितानेकान्विद्यात्वात् पक्ष में व्यावहारिक प्रपञ्च तथा प्रातिभासिक प्रपञ्च में भेद है। इस पक्ष में व्यावहारिक प्रपञ्च आगन्तुक काचादि दोषसहकृत अविद्या का परिणाम है, अतः उनमें भेद मानना ही होना और वह व्यावहारिक सत्ता अर्थात् अज्ञातसत्ता तथा प्रातिभासिक सत्ता अर्थात् ज्ञातसत्ता की लेकर मानना पड़ता है। प्रातिभासिक व व्यावहारिक प्रपञ्च के इसी भेद का प्रतिपादन वेदान्तपरिभाषा में श्री धर्मराजाध्वरीन्द्र ने किया है - 'यद्वा घटादृष्ट्यामे अविद्यैव दोषस्वेनापि हेतुः। युक्तिरुपधाख्यासे तु काचादयोऽपि दोषाः। तथाचागन्तुकदोष-जम्बव प्रातिभासिकत्वे प्रयोजकम्। अतएव स्वप्नोपलब्धरवादीनामागन्तुकनिद्रादिदोष-अवस्थान् प्रातिभासिकत्वम्।' ^{१८०}

तात्पर्य यह है कि दृष्टिमृष्टिवाद में किसी भी अनात्म पदार्थ की अज्ञातसत्ता नहीं होती किन्तु ज्ञातसत्ता ही होती है, इसलिए इस पक्ष में रज्जु में सर्प के समान सभी अनात्मपदार्थ केवल माक्षिभास्य होते हैं। वहाँ उनमें जो इन्द्रियजन्य ज्ञान की विययता प्रतीत होती है, वह भी अल्पस्त ही होती है। एकजीववाद में असंग नित्यमुक्त तथा चिदानन्दघन ब्रह्म में कल्पित अविद्या आदि का सम्बन्ध ध्वनित्य से नहीं होता, वे सब अविद्यादि शक्तशून्य आदि के समान वस्तुन्त अतीत हैं किन्तु कल्पित अज्ञान के कल्पित सम्बन्ध में ब्रह्म में अविद्यमान जीवभाव ही प्रतीत होता है। इस पक्ष में उस एक जीव की अविद्या द्वारा कल्पित गुणरास्त्रोपदेश, ईश्वर आदि सभी स्वप्नकल्पित वस्तु की तरह मिया है। स्वप्नदृष्टा के स्वप्नकल्पित नाना पुरुषों के समान नाना जीवामात्र ही इस मत में माने जाते हैं, इस वाद में कोई भी अनात्म वस्तु प्रमाण का विषय नहीं होती, केवल गुड ब्रह्म ही वेदान्तरूप सत्यप्रमाण का विषय है। यहाँ प्रमाण-प्रमेय-व्यवहार भी स्वप्न के समान अद्यस्त है। ^{१८१} अतः सभी वस्तुओं के उस एक जीव द्वारा कल्पित होने से और कल्पित वस्तु के साक्षिभास्य होने से ज्ञातसत्तारूप दृष्टिमृष्टिवाद की उपपत्ति सम्भव है, किन्तु अवच्छेदकारी नामाजीवाश्रितानां अविद्या मानने वाले वाचस्पति के मत में यद्यपि प्रपञ्च जीवाश्रिताविद्या का ही परिणाम है, इसलिए प्रतिजीव प्रपञ्चभेद अवश्य है तथापि इस मत में प्रमाण, प्रमेय आदि की व्यावहारिक सत्ता मानी जाती है और व्यावहारिक पदार्थों का ज्ञान जीवों की इन्द्रियादि प्रमाणों के द्वारा निष्पन्न होता है।

काचार्य मधुसूदन सरस्वती ने भी एकजीववाद के सिद्धान्त को ही स्पष्ट रूप में दृष्टिमृष्टिवाद कहा है। 'सिद्धान्तबिन्दु' में एकजीववाद का निरूपण करते हुए उन्होंने

‘इममेव दृष्टिमृष्टिवाच्यते’ इस उक्ति में ‘इममेव’ में निर्धारणार्थक ‘एव’ पद के द्वारा एकजीववाद को ही दृष्टिमृष्टिवादपक्ष कहा है^{५६} न कि वाचस्पति मिश्र से सम्बन्धित अनेकजीवाश्रितानेकाविद्यावाद पक्ष को। उनके टीकाकार श्री नारायणतीर्थ ने भी इसकी व्याख्या करते हुए कहा है कि एक अज्ञान उपाधि वाले एकजीववाद को ही, दृष्टि अर्थात् ज्ञान ही जगत् की मृष्टि है, न कि पूर्व ईश्वरसृष्ट जगत् का प्रमाणादि द्वारा जीव को ज्ञान होता है, इस रूप से दृष्टिमृष्टिवाद कहते हैं।^{५७}

उपर्युक्त विवेचन एवं सन्दर्भ से स्पष्ट हो जाता है कि वेदान्त के प्रतिष्ठित आचार्यों ने भी एकजीववाद को ही दृष्टिमृष्टिवाद माना है, न कि अनेकजीववाद को। ऐसी स्थिति में आचार्य वाचस्पतिमिश्र-सम्मत अनेकजीवाश्रितानेकाविद्यावाद को दृष्टिमृष्टिवाद की कोटि में रखा जाना सम्प्रदाय-विरुद्ध ही प्रतीत होता है।

६. अविद्या को भावरूपता

वाचस्पति मिश्र प्रतिजीव अविद्या का भेद मानते हैं, जिस जीव की अविद्या निवृत्त हो जाती है, उसे मोक्ष-लाभ हो जाता है। किन्तु सभी जीवों को इस प्रकार का मोक्ष-लाभ व्यावहारिक दृष्टि से सम्भव है नहीं, इसलिए मृष्टि का अनादि प्रवाह चला आ रहा है। यहाँ एक प्रश्न उत्पन्न होता है कि मोक्षावधिष्ठ बन्धनयुक्त जीव अर्थात् यह समस्त प्रपञ्च महाप्रलयावस्था में कहाँ रहते हैं तथा उनकी पुनर्द्भूति (दूष्यावस्था) कैसे होती है?

वाचस्पति मिश्र कहते हैं कि महाप्रलयावस्था में यह समस्त प्रपञ्च अविद्या में विलीन हो जाता है तथा समय पर पुनर्द्भूत होता है। अपने कथन को और अधिक स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं कि यद्यपि महाप्रलय में अन्तःकरणादि समुदाचरद्वय वाले नहीं होते हैं तथापि स्वकारणभूत अनिर्वचनीय अविद्या में लीन होकर सूक्ष्मशक्ति रूप से कर्मविक्षेपिका अविद्या की वासनाओं के साथ स्थित रहते हैं। जैसाकि स्मृति भी कहती है कि यह समस्त प्रपञ्च तपोभूत, अज्ञात, अलक्षण, अप्रतर्क्य, अविज्ञेय तथा सर्वतः प्रसुप्ता था।^{५८} अन्तःकरणादि वह समस्त प्रपञ्च अवधि को प्राप्त कर परमेश्वर की इच्छा से प्रेरित होकर उसी प्रकार माया से प्रादुर्भूत (प्रकट) होता है जिस प्रकार कच्छप के गरीर में संकुचित उसके अवयव समय पर बाहर निकल जाते हैं अथवा जिस प्रकार मेंढक के शरीर वर्षा बीतने के पश्चात् जहाँ के तहाँ पृथ्वी में पड़े सूख जाते हैं और फिर वर्षा के होने पर पड़ते जैसे विकसित रूप में आते हैं, उसी प्रकार अविद्या में निहित प्रपञ्च अनुकूलता पाकर समय पर व्यक्त, स्फुटित हो जाया करता है।^{५९}

वाचस्पति का यह कथन जहाँ उपर्युक्त शंका का समाधान करता है, वहाँ इस ओर भी ध्यान आकृष्ट करता है कि अविद्या भावरूप है। उक्त दोनों उदाहरण भावरूप वस्तु के हैं। अतः कूर्म या पृथ्वी के समान ही अविद्या तत्त्व को भावरूप माना गया है। यदि उसे अभावरूप मानते तो मृष्टि की उत्पादन प्रक्रिया किसी अभाव वस्तु से निर्दिष्ट करते। किन्तु कोई भी अभाव वाचस्पति मिश्र के मस्तिष्क में ऐसा अवतीर्ण नहीं होता जिसे कुछ वस्तुओं का उत्पादक माना जाए। अतः अज्ञान या अविद्या को वाचस्पति मिश्र

भावरूप ही मानते थे, अभाव रूप नहीं। साथ ही उन्होंने प्रत्यक्षप्रमाण में ही अविद्या को ही प्रपञ्च का आधार माना है, भावरूप वस्तु ही किसी का आधार बन सकती है, अभाव रूप नहीं। इससे भी उपर्युक्त कथन की पुष्टि होती है। इसीलिए कलात्कार ने भी कहा है कि वाचस्पति भावरूप अविद्या को ही मानते थे—

भ्रमात् संस्कारस्तस्याभ्या मण्डूकमुदाहृतेः ।
भावरूपा मताऽविद्या स्फुटं वाचस्पतेरिह ॥^{६३}

७. प्रत्यक्ष से श्रुति की प्रबलता

सांख्यीय अर्थ की प्रतिपत्ति में प्रत्यक्ष प्रमाण को उतना महत्त्व नहीं दिया जा सकता जितना कि श्रुति प्रमाण को। अतः प्रत्यक्ष की अपेक्षा श्रुतियों का प्राबल्य मानना होगा। यहाँ सन्देह यह होता है कि यदि प्रत्यक्ष की अपेक्षा श्रुति को बलवत्तर माना जाए तब 'यजमानः प्रस्तरः', 'आदिथ्यो यूपः' आदि वाक्यों में प्रत्यक्ष विरोध का परिहार करने के लिए प्रस्तरादि अर्थों में यजमानादि शब्दों का प्रयोग गोणी वृत्ति का सहारा लेकर किया गया है उसकी आवश्यकता नहीं रह जाती क्योंकि प्रत्यक्ष दुर्बल है, बाधित हो सकता है। अतः गोणी वृत्ति की चर्चा अनुपयुक्त और निरर्थक हो जाती है।

इस आक्षेप का उत्तर देते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है^{६४} कि कही पर प्रत्यक्ष श्रुतिप्रमाण से प्रबल होता है और कही पर श्रुति प्रत्यक्ष प्रमाण से प्रबल होती है। प्रत्यक्ष से बही श्रुति प्रबल होती है जिसका कि अपने अर्थ में मुख्य तात्पर्य विवक्षित हो। 'यजमानः प्रस्तरः' जैसी श्रुतियों का स्वार्थप्रतिपादन में तात्पर्य प्रतीत नहीं होता क्योंकि यजमान को प्रस्तर कहने में मुख्य तात्पर्य नहीं है। अतः ऐसे श्रुतिवाक्य प्रत्यक्ष से दुर्बल होते हैं। प्रत्यक्ष के अनुरोध पर उन श्रुतिवाक्यों का अन्यथा अर्थ-परिकल्पन सर्वथा उचित और न्याय-संगत है। किन्तु 'एकमेवाद्वितीय ब्रह्म' आदि स्वार्थ में मुख्य तात्पर्य रखने वाली श्रुतियों का प्राबल्य प्रत्यक्ष आदि की अपेक्षा भी माना जाता है। शबरस्वामी ने कहा है—'यत्परः शब्दः स शब्दार्थः'—शब्द का मुख्यार्थ वही है जिसमें कि शब्दविशेष का तात्पर्य हो। अर्थवाद वाक्यों का अपने अर्थ में तात्पर्य नहीं माना जाता। अतः ये वाक्य मुख्य रूप से स्वार्थ का प्रतिपादन नहीं किया करते अपितु गौण्यादि वृत्तियों से उनका तात्पर्य अन्याय में हुआ करता है। जैसे 'वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता, वायुमेव स्वेन भागधेदेन उपधावति, स एवैनं भूतिं गमयति' आदि अर्थवादवाक्यों का तात्पर्य केवल इतना ही माना जाता है कि वायु-देता-कर्म प्रशस्त है। इतने मात्र से 'वायस्यै श्वेतमालभेत पशु-कामः' जैसे विधिवाक्यों को इतना बल मिल जाता है कि प्रमादवश स्वयं अप्रवृत्त मनुष्य भी उस कर्म में प्रवृत्त हो जाता है। इसी बात को 'विधिना त्वेकवाक्यत्वात् स्तुत्यर्थेन विधीना स्युः' (जै० सू० १।२।१) आदि सूत्रवाक्यों में प्रतिपादित किया गया है। यदि कथित अर्थवाद वाक्य का पूर्णतया स्वार्थ में तात्पर्य माना जाता तब उसकी एकवाक्यता विधि-वाक्यों के साथ मानने की कोई आवश्यकता न रहती और न वह सम्भव ही हो पाती क्योंकि समान अर्थ के प्रतिपादक दो वाक्यों की एकवाक्यता मानी जाती है। किन्तु

अर्थवाद वाक्य कुछ और ही क्या कह रहा है जबकि विधिवाक्य कर्म की ओर प्रेरित कर रहा है। अतः अर्थवाद वाक्यों की लक्षणा के द्वारा ही विधिवाक्यों के साथ एकवाक्यता का निर्वहण करना होगा। इसी प्रकार 'वृष्टिविरोधान्' आदि सूत्रों में कुछ ऐसे अर्थवाद-वाक्य उदाहृत हुए हैं जो कि प्रत्यक्षविरुद्ध अर्थ के प्रतिपादक होने के कारण स्वार्थ में प्रमाण नहीं माने जाते। इस प्रकार वास्तवतः मिथ्य का यह कहना सर्वथा शास्त्रीय मर्यादा के अनुसार है कि स्वार्थ में तात्पर्य रखने वाले श्रुतिवाक्य ही प्रत्यक्ष में प्रबल हुआ करते हैं।^{६५}

८. श्रवणादि में विधिवाक्यता का अनभ्युपगम

'आत्मावाडरे द्रष्टव्यः...' (वृ० २।४।५) इत्यादि वाक्य श्रवणादि का विधान करता है अथवा नहीं, इस विवाद में वाचस्पति मिथ्य का अपना विशिष्ट मत है। जिस प्रकार मनन और निदिध्यासन ज्ञानरूप होते हैं वैसे श्रवण भी ज्ञानरूप ही है, केवल क्रियामात्र नहीं क्योंकि आपमाचार्योपदेशजन्य ज्ञान को श्रवण कहा जाता है। ज्ञान में किसी प्रकार की विधि सम्भव नहीं, अतः श्रवण, मनन, निदिध्यासन में से किसी भी वस्तु का विधान सम्भव नहीं हो सकता। इसीलिए भाष्यकार ने रामन्यसूत्र में आत्म-ज्ञान में विधि का निराकरण करने के पश्चात् प्रश्न किया है 'किमर्थानि तर्हि 'आत्मा वाडरे द्रष्टव्यः...' इत्यादीनि वचनानि विधिच्छाद्यानि?' और उसका उत्तर स्वयं दिया है—'स्वाभाविकप्रवृत्तिविषयविमुखीकरणार्थानिनि दूमः'^{६६} अर्थात् 'आत्मा वाडरे द्रष्टव्यः' आदि वाक्य दर्शन, श्रवण आदि का विधान नहीं कर सकते किन्तु केवल मनुष्य की स्वाभाविक प्रवृत्ति विविध धर्मानुष्ठान से विमुख करने के लिए उन वाक्यों का प्रयोग होता है। भाव यह है कि उक्त वाक्यों का, आत्मा का दर्शन या श्रवण करो, इस प्रकार की आज्ञा में तात्पर्य नहीं, अपितु आत्मचिन्तन से भिन्न विविध कर्मानुष्ठान आदि मत करो नहीं तो आत्मचिन्तन कैसे होगा, केवल इस भाव को सूचित करने के लिए 'आत्मा वाडरे द्रष्टव्यः' आदि वाक्य उपयुक्त होते हैं।

यदि श्रवणादि को ज्ञानस्वरूप न मानकर वेदान्त-तात्पर्य विचाररूप क्रियापरक माना जाए तब भी तात्पर्य-निर्णय के द्वारा वेदान्ततात्पर्यगत भ्रमसंशयरूप प्रतिबन्धक का निराकरण या दूमेरे प्रतिबन्धकों का निराकरण अथवा ब्रह्मज्ञान फल माना जा सकता है जिसके साथ श्रवण का साध्य-साधन-भाव लौकिक अन्वयव्यतिरेक के आधार पर हो सिद्ध हो जाता है, उस फल के लिए भी श्रवण का विधान नहीं किया जा सकता। यदि कहा जाय कि विचार का विधान न मानने पर गुरुनिरपेक्ष विचार भी प्रसक्त हो जाता है, उसे निवृत्त करने के लिए विचारविधि की परिसंख्यात्मक मानना चाहिए, तो यह नहीं कह सकते क्योंकि 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' इस वाक्य ने रामप्रभेदार्यज्ञान के उद्देश्य से स्वाध्याय का विधान किया है। स्वाध्याय गुरुमुखोच्चारणानुच्चारण मात्र माना जाता है जिसके लिए गुरु की अपेक्षा, गुरु का सान्निध्य अनिवार्य है। धर्ममीमांसा के समान ब्रह्म-मीमांसा से पहले समावर्तन-संस्कार निविद्ध माना गया है। अतः गुरुनिरपेक्ष विचार की प्राप्ति ही नहीं है जिसे हटाने के लिए किसी प्रकार की विधि की अपेक्षा हो। फलतः

श्रवणवाक्य में किसी प्रकार की विधि न सम्भावित है और न विशिष्ट है, यह वाचस्पति मिश्र की अद्वैत वेदान्त में विशेष मान्यता प्रचलित है।^{६९}

६. त्रिवृत्करण

गृष्टि के विषय में छान्दोग्य प्रदर्शित त्रिवृत्करण-प्रक्रिया को उपलक्ष्य मान कर वेदान्ताचार्यों ने पञ्चीकरण प्रक्रिया का समाश्रयण किया है। आचार्य वाचस्पति मिश्र का ह्दयान त्रिवृत्करण की ओर है^{६८} जैसा कि प्राक्-प्रवाह में समेत किया जा चुका है। वेदान्तकल्पतरुकार ने वाचस्पति मिश्र की इस विशेषता की चर्चा करते हुए कहा है—

“सम्प्रवायाध्यना पञ्चीकरणं यद्यपि स्थितम् ।
तथापि युक्तियुक्तत्वाद् वाचस्पतिमतं शुभम् ॥
पृथिव्यनलात्मत्वं गगने पवने च चेत् ।
रूपवत्त्वमहत्त्वाम्बां चाधुषत्वं प्रसज्यते ॥
मर्षभूयस्त्वतः क्षित्याद्यिभावनकल्पने ।
व्यवहारपथा प्राप्ता मृषा पञ्चीकृति भवेत् ॥
अनपेक्ष्य फलं वेदसिद्धेत्यपेक्ष्यते यदि ।
त्रिवृत्कृतिः श्रुता पञ्चीकृति न स्वचन श्रुता ॥”^{६६}

अर्थात् वेदान्त-सम्प्रदाय के पूर्वाचार्यों ने पञ्चीकरण का प्रतिपादन किया है तथापि वाचस्पति ने त्रिवृत्करण ही अपनाया है। उनका यह मत अत्यन्त युक्तिसंगत है। पृथ्वी, जल और अनलमयत्व यदि गगन और पवन में भी माना जाए तब रूपवत्त्व और महत्त्व का सम्बन्ध हो जाने से उनमें चाधुषत्व की प्राप्ति हो जाएगी। अर्धभाग की अधिकता होने के कारण यदि क्षित्यादि का अभिभव आकाश और वायु में माना जाए तब पञ्चीकरण व्यर्थ हो जाता है तथा जिस प्रकार त्रिवृत्करणप्रतिपादिका श्रुति उपलब्ध होती है^{७०} उस प्रकार पञ्चीकरण-प्रतिपादक कोई श्रुतिवाक्य उपलब्ध नहीं होता। अतः श्रुति-मूलक होने के कारण त्रिवृत्करण ही अपनाया चाहिए।

आशय यह है कि पृथ्वी, जल और तेज तीनों में परस्पर के गुणों का, धर्मों का विनिमय पाना जाता है। अतः तीनों में परस्पर का सम्मिश्रण एक विशेष मात्रा में होना चाहिए। जैसे पृथ्वीगतनीलरूपादि गुण जल एव तेज में उपलब्ध होते हैं, वैसे वायु और आकाश में नहीं होते। पृथ्वी, जल, तेज तीनों चाधुष्य है। तीनों में जैसी समानता पाई जाती है वैसे वायु और आकाश में नहीं। वायु और आकाश में वैधर्म्य उपलब्ध होता है। स्पर्शगुण पृथ्वी, जल, तेज, वायु चारों का साधारण गुण है, किसी एक का विशेष रूप से नहीं। इसी प्रकार शब्दगुण भी केवल आकाश का न मानकर पाँचों भूतों का सामान्य गुण ही मिला होता है। अथवा ‘तस्माद् वा एतस्माद् आत्मन आकाशः सम्भूतः। आकाशो वायुः। वायोरग्निः। अग्नेरापः। अपश्च पृथ्वी।’^{७१} इस प्रकार के उत्पत्तिक्रम के अनुसार आकाश का शब्दगुण वायु आदि में एव वायु का स्पर्श अग्नि आदि में उपलब्ध हो

जाना है किन्तु कारण के समान कार्यद्वय का कारण में सम्मिश्रण नहीं माना जाता तब जल और तेज में नील कषादि का सम्मिश्रण क्यों होगा ? यही क नीलमिश्रण विज्ञानज्ञ में पृथ्वी के गुण माने गए हैं ? अतः मानना होगा कि पृथ्वी, जल और तेज का परस्पर किसी न किसी रूप में मिश्रण अवश्य हुआ है। धृति ने उस मिश्रण का स्वरूपीकरण करते हुए कहा है कि 'तासां त्रिवृत त्रिवृतमेकैकां करवाणि'*** अर्थात् पृथ्वी, जल, तेज तीनों के पहले दो-दो भाग किए गए और द्वितीयांश के फिर दो-दो भाग किए गए और उन्हें अपने प्रथमांश को छोड़कर दूसरे प्रथमांशों में मिला दिया गया। यही त्रिवृत्करण है। इसी के कारण पृथ्वी जल, जल, तेज तीनों में इतनी समानता उपलब्ध होती है। यही प्रक्रिया उचित प्रतीत होती है।

किन्तु यहाँ यह कहना अप्रामाणिक होगा कि त्रिवृत्करण के ओचित्य तथा पञ्चीकरण के अनौचित्य के प्रतिपादन में श्री जमनालाल सरस्वती ने जो युक्तियाँ प्रस्तुत की हैं वे अल्पवैयर्थ्य नहीं हैं। उनके कथनानुसार पञ्चीकरण प्रक्रिया को स्वीकार करने पर वायु तथा आकाश में पृथिव्यादि तीनों भूतों के अंशों का मिश्रण होने से उनमें रूप-वस्त्रा व महत्ता की प्रसक्ति होगी और ऐसी अवस्था में वायु व आकाश चाक्षुष प्रत्यक्ष के विषय होने चाहिएँ। किन्तु त्रिवृत्करण प्रक्रिया भी तो इस दोष से मुक्त नहीं है क्योंकि तीनों भूतों का तीनों भूतों में मिश्रण होने पर जिस प्रकार पृथ्वी में गन्ध व नीलकण्ठादि का भान होता है, उसी प्रकार जल व तेज में भी भान चाहिए। अतः इस दोष का परिहार करने के लिए उनकी यह मानना होगा कि जल व तेज में भ्रमना भाग अधिक है और पृथ्वी का बहुत कम। फलस्वरूप जल व तेज में पृथ्वी के गुण की अभिव्यक्ति नहीं होती, इसी प्रकार पञ्चीकरण में भी वायु व आकाश में पृथिव्यादि के अल्पमात्रा में होने से रूपवस्त्रा व महत्ता की अभिव्यक्ति नहीं होती। इस तरह दोनों पक्षों में दोष द परिहार के समान होने से केवल पञ्चीकरण प्रक्रिया की मान्यता को तार्किक आधार पर खूनीती देना समीचीन प्रतीत नहीं होता, जैसा कि अभियुक्तों ने कहा है—

“यत्रोभयोः समो दोषः परिहारस्तयोः समः ।

नैकः पदंन्योवतद्व्यस्तादृगर्थविचारणे ॥”

संभवतः इसीलिए आचार्य वाचस्पति ने जो कि दृश्य में त्रिवृत्करण के समर्थक है, पञ्चीकरण की खसकर आलोचना नहीं की है। हाँ, “यद्यप्याकाशादा भूतमृष्टिः, तथापि तेजोवन्नामानमेव त्रिवृत्करणस्य विवक्षितत्वात्तत्र तेजसः प्रायश्चात्तेजः प्रथममुक्तम् ।”***— इन शब्दों से त्रिवृत्करण पर अपनी आस्था व्यक्त कर दी है। उनकी आस्था का मौलिक आधार त्रिवृत्करणधृति है। अतएव छांदोग्योपनिषद् में “तद्वक्षत बहु स्वां प्रजापयेति तत्तेजोऽमृतं तत्तेज ऐशत बहु स्वां प्रजापयेति तदवोऽमृतम् ।”*** इस धृति ने तेज से मृष्टि का आरम्भ प्रतिपादित किया है।

१०. मृष्टि में ईश्वर की निष्प्रयोजनता

‘लोकवस्तु नीला कंसत्यम्’ (ब० सू० २।१।३३)—इस सूत्र में सूत्रकार ने जगद्-

रचना के मूल में केवल ईश्वर की लीला, क्रीड़ा को कारण बताया है, कि न माधारण व्यक्ति की भी प्रवृत्ति निष्प्रयोजन नहीं हुआ करती तब इतने बड़े सर्वज्ञ सर्वकर्ता परमेश्वर की प्रवृत्ति निरुद्देश्य, निष्प्रयोजन कैसे हो सकती है ? इस दोष से ईश्वर को बचाने हुए वाचस्पति मिश्र ने दो मायों का अनुसरण किया है—(१) निष्प्रयोजन-प्रवृत्ति का समर्थन (२) ईश्वरीय लीला का विलोप । सूत्र और भाष्य की जैली का अनुमोदन करना टीकाकार का दायित्व होता है । अतः पहले निष्प्रयोजन प्रवृत्तियों का प्रदर्शन वाचस्पति मिश्र ने किया है—“अदृष्टहेतुकोत्पत्तिको श्वासप्रश्वासलक्षणा प्रेक्षावता क्रिया प्रयोजना-नुसन्धानमन्तरेण दृष्टा”^{११५} अर्थात् प्राणी श्वासप्रश्वास क्रिया करता है, परन्तु इसका उद्देश्य विशेष प्रतीत नहीं होता, श्वास-प्रश्वास क्रिया तो स्वतः ही चलती रहती है स्वाभाविक रूप से । ऐसी ही कुछ क्रियाएँ नैसर्गिक होती हैं । सृष्टिक्रिया भी उसी ढंग की स्वाभाविक क्रिया है । किन्तु वाचस्पति मिश्र ने कुछ गम्भीर विचार करने के बाद देखा कि चेतन मे स्वतः कोई क्रिया है ही नहीं । वह सप्रयोजन हो या निष्प्रयोजन, चेतन में उसकी सम्भावना ही नहीं । हाँ, मायाशक्ति की रचना विश्व है और वह पारमार्थिक नहीं । जिस प्रकार अग्नि का स्वभाव जलना-जलाना, जल का आर्द्र करना आदि है, उसी प्रकार प्रकृति या माया का एक स्वभाव है कि वह कभी जगत् को बनाने लग जाती है और कभी उसके संहार में प्रवृत्त हो जाती है ।^{११६} किसी वस्तु के स्वभाव पर यह आशेष नहीं किया जा सकता कि यह ऐसा क्यों है ? क्योंकि वस्तु का स्वभाव किसी उद्देश्य या प्रयोजन को नहीं देखा करता । अग्नि में किसी वस्तुआदि के गिर जाने पर भी ताहक्रिया का अवरोध नहीं देखा जाना । इसी प्रकार माया को जगद्-रचना के लिए विशेष प्रयोजन की आवश्यकता नहीं । सृष्टिप्रकाशक श्रुतियों का जीव-ब्रह्म-अभेद-विषयक उपदेश यह सिद्ध कर रहा है कि मिथ्या सृष्टि का अपने में कोई विशेष प्रयोजन नहीं, उससे केवल जीव को अपने वास्तविक स्वरूप का साक्षात्कार करने में कुछ सहायता मिल जाती है । ‘पुरुषस्य दर्शनार्थं कैवल्यार्थं तथा एतानस्य’^{११७} इस प्रकार की प्रसुप्त भावना से अनुग्राणित प्राकरणिक प्रतिपाद्यवस्तु प्रतीत होती है । ईश्वर की क्रीड़ा की कोई आवश्यकता नहीं । उसकी लीला भी अनिवार्य नहीं, केवल अद्भुत मायाशक्ति का स्वभावमात्र है । चेतन का सान्निध्य पाने से माया का संस्कार प्रबुद्ध होकर स्वाभाविक क्रिया में सलग्न हो जाता है । चेतन का सान्निध्य कुछ उपयोगी होने के कारण चेतन की भी जगत् का उपादान कारण मान लिया जाता है । ‘तस्मात् तत्संयोगाच्चेतनं चेतनायदिव लिङ्गम्’^{११८} जैसी सांख्यप्रक्रिया की झलक ऐसे-ऐसे स्थलों पर स्पष्ट हो उठती है । ऐसा प्रतीत होता है कि लीलासूत्र की मुख्य लीला विरोहित-सी होकर माया की स्वाभाविक क्रियाशीलतारूप गोललीला वाचस्पत्य-व्याख्यान में विवक्षित है । इस प्रकार ईश्वर पर किसी प्रकार का वैषम्य और नैर्घृण्य दोष भी प्रसक्त नहीं होता । इस प्रकार जगद्-रचना के मूल में लीला-कैवल्य का सिद्धांत उपेक्षित होकर मायास्वभाव का सिद्धान्त वाचस्पति मिश्र की अपनी उद्भावना प्रतीत होती है । इस विशेषता का अध्ययन अमलानन्द ने किया था—

“जीवभ्रान्त्या परं ब्रह्म जगद्बोधमज्जघृणत् ।

वाचस्पतिः परेशस्य लीलासूत्रमल्लुपत् ॥”^{११९} इत्यादि ।

उचित भी यही है। रज्जु में अकम्पात् संप्रभान्ति का उद्भव हो जाने में क्या प्रयोजन ? अज्ञान अपनी विशेष परिस्थितियों में भ्रम को जन्म दे डालता है, भ्रमे ही उसका प्रयोजन हो या नहीं। संप्रभान्ति से भयकम्पादि का होना भी वैसा ही स्वाभाविक है, उसमे वचता उसके परिहार का प्रयत्न आदि भी उसी के आधार पर होता देखा जाता है। एव विरक्त पुरुष के समक्ष भी गृप्ति में रजत का अवभाम ही जाता असम्भव नहीं। जगत् भी एक तरह का भ्रम, अनिर्वचनीयस्याति, मिथ्या, अध्यात्मगत है। रज्जु-मर्प आदि लौकिक दृष्टान्तों को लोकवत् शब्द से दिखाकर वाचस्पति मिश्र 'लोलाकवलयम्' शब्द का माया-स्वभाव अर्थ करते हुए प्रतीत होते हैं। मायास्वभाव के लिए 'न कर्माविभागादिति चिन्ता-नादित्वात्' (ब० सू० २।१।३५) तथा 'उपपद्यते चाप्युपलभ्यते च' (ब० सू० २।१।३६) जैसे सूत्रों की योजना भी बहुत सुन्दर हो जाती है। पुरुषलीलाजनित सृष्टि^{११} मानने पर अनादिस्व आश्रित-सा होकर रह जाता है। अतः वाचस्पति मिश्र ने प्रपञ्च को माया का एक अनादिमिद्ध स्वभाव कह दिया जिसके मूल में उनकी गम्भीर अन्वेषण-प्रेक्षा परिलक्षित होती है। जगत् की रचना और उसका सहार ब्रह्मस्व को केवल व्याख्या-मात्र है, यह कहा जा चुका है। गौडपादाचार्य के अनुत्पाद अनिरोध की नैसर्गिक भावना^{१२} का भी वाचस्पति मिश्र ने अवश्य ध्यान रखा प्रतीत होता है। एक गम्भीर अन्वेषक के उत्तर साधारण भाषा से अवश्य ही कुछ ऊँचे उठे हुए होते हैं किन्तु वह अपनी सामयिक एवं सामाजिक परिस्थितियों का उपेक्षण न कर पाने के कारण समन्वय के शब्द कह डालता है परन्तु उसके ह्लादिक भाव का दर्शन अमलानन्द जैसा सूक्ष्म-दृष्टि का विद्वान् ही कर सकता है।

११. ईश्वर-विवेचन

'शास्त्रप्रोक्तत्वात्, (ब० सू० १।१।३) इस सूत्र के माध्य की निपातनिका तथा व्याख्या प्रस्तुत करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है^{१३} कि जन्मादि सूत्र में प्रतिपादित ईश्वर में जगत्कर्तृत्व तब तक नहीं बन सकता जब तक कि उसमें सर्वज्ञता न मानी जाए। वह केवल जगत् का यत्ना होने के कारण ही सर्वज्ञ नहीं अपितु सर्वज्ञरूप ऋग्वेदादि शास्त्रों का प्रणयन करने के कारण भी सर्वज्ञ माना जाता है। कोई भी शास्त्रकार स्वरचित शास्त्र की अपेक्षा अधिक विज्ञानशाली होता है। जब उसके रचे ऋग्वेदादि शास्त्र ही सर्वज्ञ रूप अर्थात् सर्वभासक हैं, तब ईश्वर की सर्वज्ञता में संदेह ही क्यों कर सकता है। अतः ईश्वर में सर्वज्ञता, सर्वकर्तृत्व आदि घर्म नित्यगंतः सिद्ध हो जाते हैं।

यद्यपि वाचस्पति मिश्र का व्यक्तित्व तेश्वर दर्शन से लेकर अनीश्वर दर्शन तक व्याप्त है, और एक सच्चे दार्शनिक के लिए प्रकरण और शास्त्रीय संगति के अनुसार उसे वही कहना पड़ता है जिसका जहाँ उपयोग है। सर्वप्रथम रचना 'न्यायकणिका' में वाचस्पति ने ईश्वर की सिद्धि विस्तार से दिखाई है।^{१४} तबका कहना है कि मृत, जल आदि व्यक्तेत तत्त्व चेतन की प्रेरणा के बिना ही यदि कार्य-सम्पादन करते हैं तब कोई भी कार्य कहीं भी पैदा हो सकता है, इसमे देश-काल का नियम समाप्त हो जाएगा। देश-काल नियम को न मानने पर पृथ्वी पर बिखरे विविध वनस्पतियों के बीच वर्षाकाल में

हो क्यों, कालान्तर में भी अंकुर, काण्ड, पत्र आदि को जन्म देने लगेंगे। ऊपर पृथ्वी पर वनस्पतियों का जन्म क्यों नहीं होता ? पाणिनधर्म जलादि में तथा जलादि के धर्म पृथ्वी में उपलब्ध क्यों नहीं होते ? अतः देशकाल-वस्तु के अनुसार व्यवस्था माननी पड़ती है। किन्तु यह व्यवस्था बिना किसी चेतन व्यवस्थायक के सम्भव नहीं। अतः ईश्वर को देश-काल से व्यवस्थित जगत् का रचयिता मानना पड़ता है। यदि कहा जाए कि बीज जड़ होने पर भी हेतु प्रत्यक्षसामग्री की अपेक्षा से कार्योत्पादक होता है, स्वतः नहीं, अतः क्षितिसलिलसयोगादि की अपेक्षा से अंकुरादि का जन्म होगा, सर्वत्र सर्वदा नहीं, तो ऐसा नहीं कह सकते क्योंकि चेतन की सहायता के बिना हेतुप्रत्यक्ष का उचित समन्वाय अपने आप नहीं हो सकता। यह सत्य है कि एक अकेला परमाणु महाभूतों की सृष्टि नहीं कर सकता, उसे समुचित सामग्री समवधान की आवश्यकता होती है किन्तु किस कार्य के लिए किस प्रकार की कितनी सामग्री अवस्थित है, इस प्रकार का ज्ञान रखने वाले चेतन की सत्ता भी सामग्री-समवधान के नियामकरूप से माननी पड़ेगी ही। इस प्रकार जगत् की रचना सर्वज्ञमूलक ही हो सकती है अन्यथा नहीं। दण्डवक्रचीवर आदि सामग्री के रहने पर भी यदि कुलाल नहीं है तो उस सामग्री से घट का निर्माण नहीं हो सकता। घट का निर्माण तभी हो सकता है जबकि उसके उपादानादि कारणों का व्यावृत्त परिज्ञाता और निमित्त को सव्यापार करने की प्रक्रिया का पूर्ण ज्ञाता पुरुष यदि कोई हो। इस प्रकार जहाँ-जहाँ कार्योत्पत्ति देखी जाती है वहाँ-वहाँ सत्य साधनों का अभिज्ञ एवं क्रियाकुशल चेतन अधिष्ठाता देखा जाता है। उस प्रकार के अधिष्ठाता के बिना कोई कार्य सम्पन्न नहीं होता। अतः कार्योत्पत्ति और उपादानाद्यभिज्ञ चेतन की सत्ता, इन दोनों धर्मों का व्याप्ति-सम्बन्ध निविचल होता है। अगत् के उपादान परमाणु आदि का प्रत्यक्षज्ञान ईश्वर को नहीं हो सकता क्योंकि उसका कोई शरीर नहीं, इन्द्रिय नहीं और प्रत्यक्ष उसी ज्ञान को कहा जाता है जो इन्द्रियाय-सन्निकर्ष से उत्पन्न हो। इस प्रकार का आक्षेप वैदिक ईश्वर पर नहीं हो सकता क्योंकि इन्द्रियाय-सन्निकर्षजन्यत्व, यह लक्षण लौकिक प्रत्यक्ष या जीव के प्रत्यक्ष का माना जाता है, ईश्वरप्रत्यक्ष का लक्षण वह नहीं। इन्द्रियादि के बिना ही उसे वस्तु का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, जैसा कि श्रुति कहती है—“पश्यत्यक्षुः स शृणोत्यकर्णः”^{११४} अर्थात् वह दिना आंख के देखता है, बिना कान के सुनता है। उसका कोई शरीर नहीं। बिना शरीर के ही वह सकल्पमात्र से अगत् का नियामक और रचयिता माना जाता है।

ईश्वरवादियों के द्वारा प्रसाधित ईश्वर का निराकरण मण्डन मिश्र ने किया है—
 “वार्तमेवत्—न च बुद्धिमात्रं सन्निवेशहेतुर्विन्वासप्रयोजनविचारनिर्णयात्मिका प्रेक्षा ।
 न च सा तत्र समवति, स्वार्थपराधाभावाविति । ननु मा भूत् सर्वज्ञो नियोक्तः”^{११५} अर्थात् भयन नगरोपवन की रचना से सारित् वन, पर्वतादि की रचना अवश्य विलक्षण है, किन्तु वह भी एक रचना है जिसके आधार पर अधिक-से-अधिक चेतन की सत्ता प्रमाणित होती है। उसका एक एवं सर्वज्ञ होना आवश्यक नहीं है। प्रत्येक जीव अपने प्रवृत्त से किसी कार्य का सम्पादन करता है। कहीं पर अनेक मनुष्य मिलकर सामूहिक-कार्य-सम्पादन करते देखे जाते हैं। प्रत्येक प्राणी के अङ्गों के अनुसार व्यष्टिकार्य होता है और समष्टि-अङ्गों की प्रेरणा से सामूहिक भूतभौतिक सृष्टि का निर्माण हुआ करता है। किसी एक

सर्वज्ञ सर्वकर्ता की कोई आवश्यकता नहीं। कर्म का अनुष्ठान किया जाता है। उसमें अन्य अदृष्ट कर्ता में निश्चिन्त होकर समय पर कार्य-सम्पादन किया करते हैं। कार्य-सम्पादन की प्रेरणा, एक प्रकार की अभिज्ञता, वेद में प्राप्त हो जाती है, उसके लिए भी ईश्वर की कोई आवश्यकता नहीं। अतः जिस ईश्वर की सत्ता आवश्यक बताई जाती है उसकी कोई आवश्यकता प्रतीत नहीं होती।

वाचस्पति मिश्र द्वारा तात्पर्यटीका एवं भामती में प्रसाधित ईश्वर का निराकरण बौद्ध एवं जैन आचार्यों ने भी किया है। प्रसिद्ध बौद्ध विद्वान् भानुश्री और रत्नकीर्ति ने ईश्वरसाधन पर विशेष दोष दिखाए हैं। उनका प्रबल दोष साध्य-साधन की व्याप्ति की असिद्धि ही है। जैसा कि कहा है—“तथापि प्रतिबन्धासिद्धेः कार्यमपि स्यात्, न च बुद्धि-मत्कृतपूर्वकमित्याशया वाधवैधुर्यात् कार्यं बुद्धिमति साध्यं सन्दिग्धविवक्षयावृत्तिको हेत्वाभासः”¹ अर्थात् द्वयणुक, पसरंगु, नदी, वन, पर्वत आदि कार्य अवश्य देमे जाते हैं किन्तु इनके मूल में किसी सर्वज्ञ कर्ता की उपलब्धि नहीं होती। घटादि का जन्म ऐसे कुलाल से होता है जो सर्वज्ञ नहीं, केवल कुछ यस्तुओं का उसे ज्ञान होता है। मेघ जैसे कार्य के बनने-बिगड़ने में कोई भी चेतन कर्ता उपलब्ध नहीं होता। अतः जो जो कार्य होता है वह तदुत्पादानाभिन्न-कृतपूर्वक होता है, यह व्याप्ति सिद्ध नहीं होती। बिना व्याप्ति के ईश्वर का अनुमान सम्भव नहीं हो सकता। ईश्वर में सर्वज्ञतासिद्धि क पहले सर्वकर्तृत्व सिद्ध करना होगा किन्तु घटादि कार्यों की कर्तृता उसमें उपलब्ध न होने के कारण ईश्वर में सर्वकर्तृत्व कभी सिद्ध नहीं हो सकता। कुलालादि कर्ता शरीरी देखे जाते हैं। अतः शरीरी ईश्वर ही जगत् का निर्माण कर सकता है किन्तु उसके शरीर का निर्माण किसने किया? यदि दूसरे ईश्वर ने, तो दूसरे ईश्वर के शरीर का निर्माण तीसरे ईश्वर ने, इस प्रकार अनवस्था दोष प्रसक्त होता है।

वाचस्पति मिश्र ने ‘शास्त्रयोनित्वात्’ के आधार पर जो यह कहा था कि सर्वज्ञ-कल्प-वेद-प्रणेता होने के कारण ईश्वर को सर्वज्ञ माना जाए, इस वक्तव्य का भी निराकरण करते हुए विपक्षियों ने वेद का एवं उसकी प्रामाणिकता का निराकरण करके ईश्वर की सर्वज्ञता का निराकरण किया है। उनका कहना है कि वेद में विशदार्थ-प्रतिपादन एवं असंगतियों को देखकर किसी भी विवेकशील को उसकी प्रामाणिकता पर सन्देह हो जाता है, सर्वज्ञ ईश्वर के द्वारा प्रणीत होने के कारण यदि उसे प्रमाण माना जाए, तब अयोग्याश्रय दोष प्रसक्त होता है।

इस प्रकार बौद्धों के द्वारा दूषित ईश्वर की सिद्धि करने के लिए वाचस्पति मिश्र के व्याख्याकार उदयनाचार्य ने न्यायकृमुनीजलि नाम के स्वतन्त्र ग्रन्थ का निर्माण किया और आचार्य वाचस्पति के स्थापना पक्षों पर प्रतिपक्षियों द्वारा किए गए आक्षेपों का प्रतिक्षेप सुदृढ़ शब्दों में किया है एवं अक्राट्य-तर्क-प्रणाली के आधार पर ईश्वर की सिद्धि की है। उदयनाचार्य ने वाचस्पति द्वारा निश्चित ‘अन्माद्यस्य यतः’ (१।१।४) सूत्र में सूचित ईश्वरमत जगत्कर्तृत्व को प्राथमिकता देते हुए ईश्वर के साधन में कहा है—

कार्यायोजनघृत्यादेः पदात् प्रत्ययतः श्रुतेः।

वाक्यात् संख्याविशेषाच्च साधो विश्वविवक्षयः॥²

अर्थात् जगद्रूपी कार्य सिद्ध कर रहा है कि उसका कोई स्रष्टा असाधारण पुरुष होता चाहिए जिसमें समय जगद्रचना की पूर्ण क्षमता विद्यमान हो। ईश्वर की छोड़कर कोई ऐसा नहीं हो सकता। इसी प्रकार सृष्टि के आरम्भ में परमाणुओं का आघोषित अर्थात् कार्यों के अनुषंग उचित मन्त्रों में संयोजन एकमात्र चेतनाशक्ति का काम है। पृथ्वी, चन्द्र, सूर्य आदि की अपनी-अपनी कक्षा में धृति, स्थिरता में भी यही प्रमाण होता है कि कोई इनका नियन्त्रा प्रवश्य होता चाहिए। शब्द अर्थ का ज्ञान कैम सरासा है, इस प्रतीक्षा पर ध्यान देने से ज्ञान होता है कि कोई आचार्य जब किसी शब्द का किसी अर्थ के साथ संगति-ग्रहण वाचक को करा देता है और यह स्पष्ट बना देता है कि अमुक शब्द का अमुक अर्थ है, तब शब्द की शक्ति का ज्ञान होता है और उसके आधार पर प्रयोग-परम्परा प्रवर्धित हो जाती है। यद्यपि शब्दशक्ति-ग्रहण के और भी बहुत से उदाहरण मनुष्यों ने निर्धारित किए हैं,¹¹⁵ किन्तु सृष्टि के आरम्भ में एकमात्र उपदेश को छोड़कर और कोई मार्ग सम्भव नहीं। उस समय प्रथम उपदेष्टा वही हो सकता है जिसने शब्दों की रचना की हो, वह वही परमेश्वर है जिसकी सूचना योगसूत्रकार ने दी है—'म पूर्वो-यामपि गुरुः कालेनानवच्छेदान्'¹¹⁶ अर्थात् वह ईश्वर सृष्टि के आरम्भ में सर्वतः पूर्व उत्पन्न हुए महर्षियों का भी गुरु है, उपदेष्टा है, उसका काम से परिच्छेद नहीं किया जा सकता, वह निश्चय है। ब्रह्मसूत्रकार ने भी कहा है—'शास्त्रयोनिस्वात्' (१।१।३) अर्थात् वेद वह मौलिक शास्त्र¹¹⁷ है जो कि प्राणियों का हितानुशासन और उनके अज्ञान एवं मोह को दूर करते हुए लौकिक और पारलौकिक पथों का प्रदर्शन किया करते हैं। वाचस्पति मिश्र ने मीमांसा के प्रांगण में ईश्वर की आलोचना अवश्य की है किन्तु मीमांसकण्वेदप्रतिपादित धर्मधर्मरूपी कर्म को प्राधान्य देना चाहते थे। ईश्वर जगत् का रचयिता है, नियन्त्रा है, इस विषय में उनका मतभेद नहीं था। कुमारिल भट्ट जैसे प्रतिभाशाली विद्वानों ने भी अपनी रचनाओं के आरम्भ में ईश्वर को नमस्कार किया है—

विशुद्धमानदेहाय त्रिवेदीदिव्यचक्षुषे ।

थेयःप्राप्तिनिमित्ताय नमः सोमादंधारिणे ॥

अर्थात् विशुद्ध विज्ञान जिसका स्वरूप है, ऋक-यजुः-साम तीन जिसके नेत्र हैं, ऐसे अर्द्ध-चन्द्र धारण करने वाले त्रिलोचन भगवान् को हम कल्याण-प्राप्ति के लिए नमस्कार करते हैं।

प्रायः सभी वैदिक दार्शनिक ईश्वर का स्वरूप विशुद्ध विज्ञान या चैतन्यरूपता माना करते हैं। मूलतः उस निराकार तत्त्व का उसी प्रकार विभिन्न क्रियाओं के सम्बन्ध से विभिन्न नामकरण और विभिन्न आकार-प्रकार बनाया करते हैं, जैसे कि एक ही प्राण के प्राण, अपाण, उदान, समान, ध्यान जैसे भेद किए जाते हैं। वेदान्त दर्शन भी उसके साकार और निराकार दोनों प्रकार के विग्रह मानता है। उसे सगुण निर्गुणादि शब्दों से निर्दिष्ट किया जाता है। उपनिषद् और ब्रह्मसूत्र में चर्चित सगुण विद्याओं में उसकी विशेष चर्चा आई है। यद्यपि 'जन्मादि' सूत्र में जो लोग जगत् जन्म आदि के द्वारा

ईश्वरानुमान की सूचना निकाला करते थे, उनका निराकरण किया गया है—“न च स्वभावतः विशिष्टदेशकालनिमित्तानामिहावादानात् । एषदेवानुमानं ससारिव्यतिक्त्वे-
श्वरास्तित्वादिसाधनं मन्वन्त ईश्वरकारणितः । नन्विहानि तदेवोपन्यस्त जन्मादिभूते, न,
वेदान्तवाच्यकुसुमप्रयत्नायत्वात् सूत्राणाम्”^{१२१} अर्थात् ईश्वर का जगत् का कारण मानने
वाले कुछ लोग इस सूत्र का उपयोग ईश्वरानुमान में किया करते हैं, वह उचित नहीं
क्योंकि सूत्रों का प्रयोजन वेदान्त-वाक्यों पर विचार करना ही है, अनुमानादि के द्वारा
स्वतन्त्र विचार करना नहीं, तथापि वेदान्तो आचार्य ईश्वर और उसकी कारणता से
इन्कार नहीं किया करते । इस सूत्र का मुख्य तात्पर्य यह है कि वेदान्त-वाक्यों पर निर्णय
प्रस्तुत करना सूत्रों का काम है । उस निर्णय के द्वारा “यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते
येन जातानि जीवन्ति, यत्प्रयन्त्यभिसंविशन्ति”^{१२२} आदि ओपनिषद् वाक्यों के द्वारा उस
जगत्-कारण परमेश्वर का निश्चय किया जाता है । इसे ही उदयनाचार्य ने अपने शब्दों
में ‘श्रुतेः’ शब्द से सूचित किया है ।^{१२३}

जन्मादि सूत्र में वैशेषिकों के द्वारा यदि ईश्वरानुमान प्रस्तुत किया जाता है तो
वह भी अत्यन्त निराकरणीय नहीं, यह सूचित करने के लिए भामतीकार ने कहा है—
“यदये वैशेषिकादय इत एवानुमानादीश्वरविनिश्चयमिच्छन्तीति संभावनाहेतुतां द्रढ-
यितुमाह..... एतावतीवाधिकरणार्थं समाप्ते वक्ष्यमाणाधिकरणार्थमनुवदन् सुहृद्भावेन
परिहरति”^{१२४} आशय यह है कि ईश्वरानुमान करने वाले वैशेषिकों के साथ आचार्य
शंकर ने सोहार्द एवं सहानुभूति रखते हुए भी सूत्र का मुख्यतः उद्देश्य वेदान्तवाक्यों का
विचार बतलाया है, न कि अनुमानसिद्ध ईश्वर का प्रतिपादन ।

१२. ब्रह्म की सर्वज्ञता

वेदान्त में ब्रह्म को जगत् का उपादान कारण बताया गया है, साथ ही निमित्त
कारण भी ।^{१२५} अतः अभिन्ननिमित्तोपादानकारणता का सामंजस्य ब्रह्म में करना
आवश्यक है । सांख्यिक विद्वान् ईश्वर को जगत् का कर्त्ता मानते हुए कहा करते हैं कि
उपादानगोचर अपरोक्षज्ञानवत्ता होने के कारण ईश्वर में कर्तृत्व माना जाता है । अर्थात्
वही कुलाल घटादि का कर्त्ता बन सकता है जिसने घट के उपादान कारण मृत्पिंड का
साक्षात् ज्ञान प्राप्त कर लिया है । इसी प्रकार सर्वजगत्कर्त्ता ब्रह्म को सर्वज्ञ होना
चाहिए । सर्वज्ञता श्रुति प्रमाणों के आधार पर उसमें प्रमाणित भी है—“यः सर्वज्ञः
सर्वचित् यस्य ज्ञानमय तपः”^{१२६} यहाँ ‘सर्वज्ञ’ शब्द के अर्थ पर ध्यान देना है । “सर्व
जानातीति सर्वज्ञः”—सर्वज्ञ वही कहा जा सकता है जो कि सर्वविषयकज्ञान का कर्त्ता
हो । ‘निप्’ प्रत्यय के द्वारा धात्वर्थकर्तृत्व का उपपादन किया जाता है, जैसे ‘पचति’ शब्द
में पाककर्तृत्व आदि का प्रतिपादन किया जाता है । इसी प्रकार सर्वविषयकज्ञान कर्तृत्व
की उपपत्ति ब्रह्म में करनी आवश्यक है । ज्ञानकर्तृत्व का अर्थ है ज्ञानजनकता । सर्व-
विषयक ज्ञान कौन है ? वह जगत् है अथवा नित्य ? नित्य होने पर उसका कर्तृत्व या
जगत्त्व सम्भव कैसे होगा ? आदि प्रश्नों का उत्तर देते समय सर्वविषयकजगत् ज्ञान का
स्वरूप प्रतिपादित करना होगा किन्तु सर्वविषयकज्ञान वही हो सकता है जो कि सर्वजगत्

सर्वज्ञकी ही या प्रिममें सर्वज्ञगत् प्रतिबिम्बित ही। ऐसा सामान्य चैतन्यरूप ब्रह्म सर्व-विषयक ज्ञान माना जा सकता है, किन्तु वह जन्म नहीं होता। अतः उसका जनक वही कैसे होगा? तब सर्वज्ञ किसे कहेंगे? इसलिये सर्वविषयकज्ञान भी जन्म मानना आवश्यक है।

वाचस्पति मिथ ने इन सभी समस्याओं को हृदय में रखकर कहा है^{११०} कि सर्व-विषयक ज्ञान ब्रह्म चैतन्य ही हो सकता है क्योंकि सभी पदार्थों में उसका साक्षात् सम्पर्क है, सभी वस्तुएँ उसी में अध्वस्त हैं। तटस्थ वृक्षों के समान सभी प्रपञ्च उस ब्रह्म महा-सागर में प्रतिबिम्बित और प्रतिकलित हैं। स्वरूपतः जन्म न होने पर भी औपाधिक रूप से उसमें जन्मना का आरोप किया जाता है, जैसे कि आकाश नित्य होने पर भी कर्ण-शक्नुष्यच्छिन्न होने पर जन्म मान लिया जाता है। इसी प्रकार दृश्यावच्छिन्न चैतन्य जन्म है, कार्य है और उसका कर्तृत्व अनवच्छिन्न चैतन्य में अबाधित होने के कारण सर्वज्ञानकर्तृत्व सर्वज्ञत्व निम्न जाता है।

यद्यपि जीवगत अभिज्ञता का स्वरूप बताते हुए वेदान्त में कहा जाता है कि वह अन्तःकरणवृत्ति के द्वारा ज्ञाता माना जाता है। ईश्वर मायावृत्ति के द्वारा ज्ञाता या सर्व-ज्ञाता कहा जाता है। किन्तु 'तर्दशत' आदि पदों से प्रतिपादित ईक्षण सकल्प को प्रथम मूर्च्छा माना जाता है। उसके पश्चात् माया आदि समस्त प्रपञ्च का आविर्भाव हुआ करता है। अतः उससे पहले ब्रह्मगत सर्वज्ञता का नियामक माया को नहीं माना जा सकता अथवा साक्षात् ब्रह्म चेतन की सर्वभासक सर्वज्ञान कहना होगा। इसलिये वाचस्पति मिथ ने माया के द्वारा सर्वज्ञता उपपादन का मार्ग न अपनाकर साक्षात् सर्वभासकस्वरूप-सर्वज्ञता का निर्वाह ब्रह्म चेतन में किया है। उसे जन्यता प्रदान करने के लिए जन्म उपाधि वा अवलम्बन किया गया है। अतः सर्वदृश्यावच्छिन्न चेतन यह सर्वविषयज्ञान है जिसे जन्म माना जा सकता है। उसकी जनकता अनवच्छिन्न शुद्ध ब्रह्म में सम्मन्यित होने के कारण उसे 'सर्वज्ञ' और 'सर्ववित्' आदि पदों से अभिहित किया जाता है। उपादान-गोचर अपरोक्ष ज्ञान वही दृश्यावच्छिन्न ब्रह्म है जिसके द्वारा विमुक्त ब्रह्म में सर्वकर्तृत्व का निर्वाह किया जाता है।

१३. अवच्छेदवाद

वह सर्वज्ञ तथा एकमान पारमाणिक सत्य ब्रह्म नित्यशुद्ध शुद्ध मुक्त स्वभाव वाला है। फिर उसमें प्रपञ्चरूप विवर्त कैसे प्राप्त होता है? उत्तर दिया जाता है कि अपनी औपा-सिक वा मायिक शक्तियों के द्वारा ही वह प्रपञ्च रूप में भासता है। 'स्वप्न रूपं प्रतिरूपो बभूव',^{१११} 'इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते'^{११२} अर्थात् परमेश्वर अपनी मायिक शक्तियों के द्वारा अनेक रूप धारण करता है और जो वस्तु जैसी होती है उसी का प्रतिरूप यन् जन्म करता है, आदि धृतियों के आधार पर एक चेतन की अनेकरूपापत्ति का वर्णन उपलब्ध होता है। एकवस्तु किस प्रकार अनेक रूपों में आ सकती है, इस प्रश्न का उत्तर भनीदियों ने कई प्रकार से दिया है। कुछ आचार्यों का कहना है कि जिस प्रकार एक सूर्य अनेक जलपूर्ण पात्रों में प्रतिबिम्बित होकर अनेक रूप धारण कर लिया करता है, उसी प्रकार

एक ब्रह्म अनेक अज्ञानस्थलों या अन्तःकरणों में प्रतिबिम्बित होकर जीव कहलाने लगता है। इस सिद्धान्त को बिम्ब-प्रतिबिम्बवाद कहा जाता है। अन्य विचारकों ने एक की अनेकरूपता का एक दूसरा ही निमित्त बतलाया है। जैसे एक ही आकाश अनेक घट, गड, मणिक और मलिका आदि उपाधियों से अवच्छिन्न होकर घटाकाशादि अनेक रूपों में विभक्त-सा प्रतीत होता है, उसी प्रकार एक ही ब्रह्म अनन्त अज्ञानस्थलों या अन्तःकरणों से अवच्छिन्न होकर अनेक रूपों में प्रतीत होता है। इस मत को अवच्छेदवाद कहा जाता है।

आचार्य वाचस्पति के पूर्ववर्ती आचार्य पद्मपाद ने उपाधि की व्याख्या बिम्ब-प्रतिबिम्बवाद के माध्यम से की है। उनका कहना है^{१३} कि जीव ब्रह्म का एक प्रतिबिम्ब है, जैसे कि जल में सूर्य का प्रतिबिम्ब पड़ता है और एक ही सूर्य के अनन्त प्रतिबिम्बों के द्वारा अनन्त जलखण्ड जागृतमान हो उठते हैं। उनका तरंगित वक्षःस्थल प्रतिफलित ज्योति के द्वारा सज्ज्योति, जीवित, सप्राण हो उठता है और वह ज्योतिःपुंज भी तरंगों के आन्दोलन, अनुलोम-प्रतिलोम-प्रवाहों से प्रभावित हो जाता है। प्रतिबिम्ब की सत्ता बिम्ब से पृथक् नहीं मानी जाती क्योंकि जलसदृश स्वच्छ धरातल से टकराकर नेत्र-रश्मियाँ आकाशस्थ सूर्य पर पहुँचकर उसका ग्रहण करने लग जाती हैं। जल में बिम्बोद्-ग्रहण केवल भ्रममात्र, कल्पनामात्र या स्वप्नमात्र होता है। प्रतिबिम्बभूत जीव अपनी उपाधि अन्तःकरण या व्यष्टि-अज्ञान की विकराल कार्य-प्रणाली से झिझल हो जाता है, उसकी व्याकुलता का आकलन करके क्षेत्रीय अनुचानाचार्य उसे उसके वास्तविक बिम्ब-स्वरूप का स्मरण दिलाता है और कहता है कि तू कर्ता और भोक्ता नहीं तथा सांसारिक वातावरण एवं प्रमाणों से सर्वथा अछूता, निर्लिप्त और असंग है। इस प्रकार बिम्बरूपता का ज्ञान होते ही जीव की आँखें खुल जाती हैं और सदा के लिए उसके सामने उसका अपना नैसर्गिक भव्य भूम स्वरूप प्रत्यक्ष हो जाता है और वह सदा के लिए जगत् के घोर अन्धकार से छुटकारा पा जाता है।

यह विमल शैली भी पद्मपादाचार्य की देन है किन्तु आचार्य वाचस्पति मिश्र को वह शैली रुचिकर प्रतीत नहीं हुई। उन्होंने उससे असहमति प्रकट करते हुए^{१४} स्वयं प्रतिकर्म व्यवस्था के लिए जीव को ब्रह्म का एक अवच्छिन्न-परिच्छिन्न स्वरूप मानकर अपनी वेदान्त-मर्यादा का अभितव ध्याख्यान प्रस्तुत किया है तथा अवच्छेदवाद की स्थापना की है। उनका कहना है कि बिम्बप्रतिबिम्ब-भाव का गम्भीरतापूर्वक अवलोकन करने पर यह निष्कर्ष निकलता है कि रूपवान् द्रव्य में रूपवान् द्रव्य का प्रतिबिम्ब हुआ करता है, जैसे कि रक्त जपाकुसुम का एकल स्कटिक में प्रतिबिम्ब होता देखा जाता है, नीरूप आकाश में किसी दूसरे का एवं नीरूप आकाश का किसी दूसरे में प्रतिबिम्ब देखा नहीं जाता। ब्रह्म स्वतः नीरूप है, उसका प्रतिबिम्ब अज्ञान या अन्तःकरण में सम्भव नहीं हो सकता। अतः बिम्बप्रतिबिम्बभाव दूषित-सा प्रतीत होता है। फलतः अन्तःकरणावच्छिन्न या व्यष्टि-अज्ञानावच्छिन्न चैतन्य को ही जीव मानना पड़ेगा। वह अवच्छिन्न-चैतन्य अवच्छेदक-उपाधि के धर्मों को अपने ऊपर आरोपित कर दुःख, कर्तृत्व, मोक्षतृप्त, जनन, मरण के प्रवाह का अनुभव करता हुआ अनन्त पीड़ाओं से पीड़ित रहता है, जब

उसे अपने अनवच्छिन्न, विभु, व्यापक स्वरूप का साक्षात्कार, अभिमान होता है, तब वह सदा के लिए मुक्त, दुःख-बन्धनों से दूर, आनन्दमग्न हो जाया करता है। उपनिषद् में इसी स्थिति का वर्णन है—

‘‘भिद्यते हृदयप्रविष्टिद्यन्ते सर्वसंशयाः ।

सोयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन्दृष्टे परावरे ॥’’^{१३२}

वाचस्पति की इस विवेचना की ओर ध्यान आकषिप्त करते हुए अमलानन्द सरस्वती ने कहा है—

‘‘न मायाप्रतिबिम्बस्य विमूर्तैरपसृज्यता ।

प्रवच्छेदाम्न तज्ज्ञानान् सर्वविज्ञानमम्भवः ॥

सपिष्टान्ते तु जंबोभिरविद्याभिरपावृते ।

जगद्धर्मप्रसिद्धौ किं साधारण्येह मायया ॥’’^{१३३}

अर्थात् माया में प्रतिबिम्बित चैतन्य मुक्त पुरुषों के द्वारा प्रापणीय नहीं हो सकता क्योंकि उसकी प्राप्ति पान सेने पर वह परिच्छिन्न है, परिच्छिन्न के ज्ञान में भुतिप्रतिपादित सर्वज्ञान सम्भव नहीं हो सकता। अतः अनवच्छिन्न चैतन्य ही मुक्त पुरुषों के द्वारा साक्षात् रूप में प्राप्त किया जाता है। यह अनवच्छिन्न चैतन्य अज्ञानविषयनोपलब्धित माना जाता है। जीवाधित अज्ञान के विषयीभूत भुक्ति-सुक्त आदि में रजतादि की उत्पत्ति जैसे मानी जाती है, उसी प्रकार जीवाज्ञान-विषयीभूत ईश्वर में जगत् की रचना मानी जाती है। यह ईश्वर अज्ञान की विषयता में विनिष्ट माना जाता है और विमृष्ट चैतन्य उस विषयता से उपलब्धित होता है। मोक्षवाक्योपलब्ध जो इस जगत् का स्वरूप हो जाया करने है, वह एक है, अखण्ड है, अनवच्छिन्न है। अर्थात् दाबों में उसी की प्रशंसा करते हुए कहा गया है—‘‘यथा मोक्षयेन मृत्तपट्टेन सर्वं मृत्तमं विज्ञातं स्वाद्वाचारम्भणं यिकारो नामधेयं मृत्तिकेशदेव सत्यम् ॥’’^{१३४} यहीता में स्थित अविद्या भी प्राकृत स्वयमानज्ज्ञावभास की हेतुता की निदामिका उसी प्रकार मानी जाती है जैसे कि विल दोष के विषयीभूत शंख में पीतिमाप्रतिभास भी हेतुता।

इन दोनों पक्षों का पर्यालोचन करते हुए आचार्य अण्ण दीक्षित ने कहा है—

‘‘अत्रेदं सकलमूलपूर्वावस्थायमज्ञातविषयप्रतिबिम्बावच्छेदव्यवहारद्वयतास्पष्टविधारणाय चिन्तनीयम्—अनयोः पक्षयोराचार्यानां कतरः पक्षः सिद्धान्त इति’’^{१३५} अर्थात् वेदान्त के सम्बन्ध आचार्यों में जीवस्वरूप का वर्णन करने के लिए प्रतिबिम्बवाद और अवच्छेदवाद दो पक्षों का विशेष रूप से आश्रयण किया गया है। उसमें हमें सोचना है कि इन दोनों पक्षों में आचार्य वाचस्पति मिश्र का क्या सिद्धान्त है। यदि कहा जाय कि अवच्छेदवाद ही वाचस्पति मिश्र का सिद्धान्त है क्योंकि प्रतिबिम्बवाद में उन्होंने दोष दिखाया है,^{१३६} तो यह नहीं कह सकते क्योंकि प्रतिबिम्बवाद में जो दोष वाचस्पति मिश्र ने दिखाया है वह अज्ञास के पूर्व पक्ष में ही दिखाया गया है, सिद्धान्त पक्ष में नहीं। सिद्धान्त पक्ष में उस दोष का परिहार नहीं किया गया, अतः वह दोष उस पक्ष में अभीष्ट

ही है, ऐसा समझा जाता है। किन्तु उस दोष के महत्वपूर्ण न होने पर भी तो उसके निराकरण की उपेक्षा सिद्धान्तपक्ष में की जा सकती है। वहाँ दोष दिया गया है कि रूपवान् द्रव्य का ही प्रतिबिम्ब देखा जाता है, इस नियम की परीक्षा करने पर यह नियम टूट जाता है, क्योंकि रूप, सख्या, परिमाण, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, चलन, सुखत्वादि गुण-जातियों का भी प्रतिबिम्ब देखा जाता है, जो कि न रूप वाले हैं और न द्रव्य ही। यदि द्रव्य के प्रतिबिम्ब में यह नियम लागू किया जाय कि रूपवान् का ही प्रतिबिम्ब होता है तो यह भी नियम नहीं कर सकते क्योंकि द्रव्य क्या है, यह कहना ही कठिन है क्योंकि पृथ्वी आदि ६ द्रव्यों में जनसाधारण को 'द्रव्यं द्रव्यम्' इस प्रकार की अनुमत प्रतीति नहीं होती जिसके आधार पर सिद्ध द्रव्यत्व जाति के द्वारा संगृहीत वस्तु को द्रव्य कहा जा सके। तार्किक परिभाषा समस्त तैयिकों के लिए ग्राह्य नहीं हो सकती। गुणाश्रय वस्तु का प्रतिबिम्ब रूपवत्ता की अपेक्षा करता है। संख्यारूप गुणाश्रयीभूत नीलादि रूप का प्रतिबिम्ब देखा जाता है किन्तु रूप में रूपान्तर नहीं माना जाता, यह रूपरहित ही है। स्वयं सख्या में संख्या की प्रतीति होती है, जैसे एक एकत्व, अनेक अनेकत्व। इस प्रकार सख्याश्रयीभूत संख्या का भी प्रतिबिम्ब देखा जाता है किन्तु उसमें रूप नहीं होता। यदि कहा जाय, संख्या में संख्या नहीं मानी जा सकती, द्विष्ट संख्या, द्वितीया आदि व्यवहार सत्ता सत्ता के समान अभेद में भी धर्मधर्मभाव की कल्पना के द्वारा वैसा व्यवहार निभ जाता है। अतः मुख्य रूप से संख्या, गुण, रूप का आश्रय संख्या नहीं, तो यह भी नहीं कह सकते क्योंकि ब्रह्म की आनन्दादिगुणों का आश्रय-अभेद होने पर भी औपचारिक रूप से कहा जा सकता है, वस्तुतः गुण का आश्रय ब्रह्म नहीं होता। अतः ब्रह्म के प्रतिबिम्ब में भी रूपवत्ता का नियम अपेक्षित नहीं।

कथित दोषों में यह भी एक दोष दिया है कि एक रूपवान् द्रव्य का ही दूसरे रूपवान् द्रव्य में प्रतिबिम्ब हुआ करता है अर्थात् प्रतिबिम्बाधारता के लिए भी रूपवत्ता की अपेक्षा होती है। यह दोष भी महत्व का नहीं क्योंकि प्रतिबिम्ब की आधार वस्तु में वास्तविक रूपवत्ता अपेक्षित होती है अथवा प्रातीतिक रूपवत्ता। प्रथम पक्ष अन्तःकरण में चैतन्यप्रतिबिम्ब का विरोधी नहीं क्योंकि पञ्चीकरण प्रक्रिया के द्वारा अन्तःकरण में भी रूपवत्ता का सम्पादन ही जाता है। दूसरा पक्ष भी विरोधी नहीं क्योंकि स्फटिक के अपने रूप का ग्रहण न होने पर भी सन्निहित जषा-कुसुम प्रतिबिम्ब के द्वारा 'अरुणः स्फटिकः' यह व्यवहार देखा जाता है। अतः प्रतिबिम्बपक्ष सर्वथा निरवयव है। प्रतिबिम्बपक्ष ही सूत्रकारादि के द्वारा सम्मत और समर्थित प्रतीत होता है। 'अंशो नानाव्यपदेशात्.....' (ब्र० सू० २।३।४३) इस अधिकरण में 'आभास एव च' (ब्र० सू० २।३।५०) इस सूत्र के द्वारा जीव की ब्रह्म का प्रतिबिम्ब ही सूचित किया है। भाष्यकार ने वैसी ही व्याख्या भी की है^{१२०}—आभास ही यह जीव है, परब्रह्म का, जैसे कि जल में सूर्य का। न तो जीव परब्रह्म से अभिन्न है और न भिन्न। अतः जिस प्रकार बहुत से जलप्रतिबिम्बित सूर्यों के क्षयन से किसी प्रकार की अव्यवस्था नहीं होती, प्रतिकर्मव्यवस्था सुरक्षित रहती है, उसी प्रकार अन्तःकरण में ब्रह्मप्रतिबिम्ब की जीव मान लेने पर किसी प्रकार की अव्यवस्था नहीं होती। टीकाकारों ने भी उसी अधिकरण में जीवब्रह्म-अभेद-पक्ष में सकल

जीवों के द्वय का ब्रह्म में प्रसंग निवारण करने के लिए इसी प्रतिबिम्बवाद का सहारा लिया है और कहा है कि अनेक प्रकार के दुःखों का सम्बन्ध जीव से ही है, ब्रह्म से नहीं। वाचस्पति मिश्र के अनुसार भी धर्मसंस्कार्य प्रतिबिम्ब में नहीं है, जैसा कि कल्पतन्त्रकार ने उनके अभिप्राय को स्पष्ट करते हुए कहा है—“विम्बप्रतिबिम्बयोरश्वदातत्त्वव्याप्त्या-
दिव्यवस्थानान्त धर्मसंस्कार्यमित्यर्थः”^{१२८} अर्थात् प्रतिबिम्बगत नीलिमा आदि धर्मों का सांस्कार्य बिम्ब में नहीं देखा जाता। अतः धर्मसंस्कार्य प्रतिबिम्बवश में प्रसक्त नहीं है। इसमें स्पष्ट प्रतीत होता है कि आचार्य वाचस्पति मिश्र को प्रतिबिम्बवाद ही सम्मत था। अतएव भामती के आरम्भिक मंगलश्लोकगत^{१२९} ‘चराचर’ पद की व्याख्या करते हुए कल्पतन्त्रकार ने वाचस्पति का अभिप्राय बतलाया है—“जीवानामपि चराचरशरीरोपा-
धिकानां तत्प्रतिबिम्बत्वेन तद् विवर्तते इत्याह”^{१३०}

अन्य आचार्यों का मत है कि ‘न स्थानतोऽपि परस्योभयलिङ्ग सर्वत्र हि’ (ब्र० सू० ३।२।११)—इस अधिकरण में ही प्रतिबिम्बवाद का निराकरण कर दिया है। वहाँ ‘अतएव चोपमा सूर्यकादिवत्’ (ब्र० सू० ३।२।१८) तथा ‘अम्बुवदग्रहणात् न तथात्वम्’ (ब्र० सू० ३।२।१९) सूत्रों की व्याख्या करते हुए कहा है—“सूर्यादिभ्यो हि मूर्तैः पृथग्भूतं विप्रकृष्टदेशं मूर्तं जलं गृह्यते, तत्र युक्तः सूर्यादिप्रतिबिम्बोदयः, न त्वात्मा मूर्तो न चास्मात्पृथग्भूता विप्रकृष्टदेशाश्चोपाधयः, सर्वगतत्वात् सर्वानन्यत्वाच्च। तस्माद-
युक्तोऽयं दृष्टान्तः”^{१३१} अर्थात् जैसे सूर्यादि से जल भिन्न प्रतीत होता है और उस जल में प्रतिबिम्ब-योग्यता अनुभूत होती है, उस प्रकार ब्रह्म से भिन्न प्रतिबिम्ब-योग्य कोई ऐसी वस्तु प्रतीत नहीं होती। अतः सर्वगतात्मा का कहीं भी प्रतिबिम्ब युक्त नहीं हो सकता। इसलिए ‘वृद्धिहासभाक्त्वमन्तर्भावादुभयसामजस्यादेवम्’ (ब्र० सू० ३।२।२०) इस सूत्र की व्याख्या दूसरे ढंग से की गई है कि जैसे सूर्यादिप्रतिबिम्ब जलादिगत वृद्धि-
हास आदि से प्रभावित होता देखा जाता है, उसी प्रकार अन्तःकरणगत पुण्य-पाप आदि से जीव प्रभावित होता है। केवल इसी अंश में जल-सूर्यादि दृष्टान्त दिया गया है, उसके बिम्ब-प्रतिबिम्बभाव को दृष्टिकोण में बिल्कुल नहीं रखा गया है। वृहदारण्यकोपनिषद्-
भाष्य में भी आचार्य शंकर ने ‘स एक इह प्रविष्टः आनखाग्नेभ्यः’ इस वाक्य की व्याख्या करते हुए कहा है^{१३२} कि सर्वगत विभु आत्मा का प्रवेश कंसा? प्रतिबिम्ब ही प्रवेश है—
इस पक्ष का, ‘अम्बुवदग्रहणात् न तथात्वम्’ (ब्र० सू० ३।२।१९)—इस सूत्र में कथित मुख की अपेक्षा दर्पण की विप्रकृष्ट देश की स्थिति सम्भव न होने के कारण, निराकरण कर दिया है और प्रवेश शब्द का अर्थ बताते हुए कहा है^{१३३} कि देहादि में आत्मा की अनुपलब्धि नहीं होती। इस प्रकार प्रवेश पदार्थ की अन्वया व्याख्या करके प्रतिबिम्ब पक्ष का दूषण स्थिर-सा कर दिया है। लोक में भी यह देखा जाता है कि जिस प्रकार जल से दूर तट पर स्थित देवदत्त का प्रतिबिम्ब जल में दृष्टिगोचर होता है किन्तु वही देवदत्त जब उस जल की सतह के अन्दर प्रविष्ट हो जाता है, तब उसका प्रतिबिम्ब उसमें नहीं देखा जाता। अतः प्रतिबिम्ब-ग्रहण के लिए यह आवश्यक है कि बिम्ब की अपेक्षा उपाधि कुछ दूर और सम्मुख स्थित हो। यदि कहा जाए कि देवदत्त के शरीर का जो भाग जल-
मग्न है, उससे भिन्न भाग का प्रतिबिम्ब देखा जाता है, इसी प्रकार ब्रह्म का जो भाग

अन्तःकरण में मग्न है, उसको छोड़कर दूसरे भाग का प्रतिबिम्ब पड़ सकता है, तो यह कहना संगत नहीं क्योंकि देवदत्त के शरीर के समान आत्मा सावयव नहीं माना जाता, अथवा आत्मा को निरवयव, निष्फल कहने वाले क्षुतिवादियों का विरोध उपस्थित होगा। अतः जलपूर्ण पावों में जिस प्रकार पूर्ण चन्द्र के अनेक प्रतिबिम्ब प्रतीत होते हैं, उसी प्रकार अन्तःकरण देशों में क्लृप्त आत्मा के प्रतिबिम्ब मानने होंगे। जिस प्रकार एक लम्बे वांस के ही अनेक दर्पणों में अनेक प्रतिबिम्ब दिखाई देते हैं, उसी प्रकार एक आत्मा के अनेक प्रतिबिम्ब क्यों नहीं हो सकते, यह सन्देह भी अनुचित है क्योंकि वांस सावयव वस्तु है। यदि आमा भी सावयव होता तब उसी प्रकार अनेक प्रतिबिम्ब माने जा सकते थे किन्तु आत्मा निरवयव है, यह कहा जा चुका है। प्रखरातपसंतप्त प्राणी जाल्पकी के शीतल जल में डुबकी लगाता है, उस समय उसके नख से लेकर शिखा तक पूर्ण शरीर में गुणानुभूति यह सिद्ध कर रही है कि अन्तःकरण भी पूर्ण शरीर में व्याप्त है। इस प्रकार मध्यम परिमाण वाले अन्तःकरण के सम्मुख दूर देशस्थ आत्मा का प्रतिबिम्ब अवश्य दिखाई देना चाहिए।

इस तरह निरवय आत्मा का प्रतिबिम्ब बन जाने से भाष्यचर्चित दोष शिथिल होते देखकर आचार्य वाचस्पति मिश्र ने प्रतिबिम्ब पक्ष को दूषित करने के लिए प्रबल दूसरा दोष दिया^{१४४} कि रूपरहित आत्मा का प्रतिबिम्ब सम्भव नहीं। रूपवान् द्रव्य का ही रूपवान् दर्पणादि में चाक्षुष प्रतिबिम्ब होता है। इस नियम का कहीं व्यभिचार देखने में नहीं आता। रूपरहित शब्द का प्रतिबिम्ब प्रतिध्वनि के रूप में ही पवंत-कन्दराजों में जैसे उपलब्ध होता है वैसे ही रूपरहित आत्मा का प्रतिबिम्ब सम्भव हो सकेगा, यह युक्ति भी असंगत ही प्रतीत होती है, क्योंकि प्रतिध्वनि ध्वनि का प्रतिबिम्ब नहीं अपितु प्रथम शब्द से उत्पन्न आकाश का शब्दान्तर माना जाता है। प्रतिबिम्ब सदैव चाक्षुष होता है। पुष्प का प्रतिबिम्ब दर्पण में धाक्षुष है किन्तु पुष्प का सौरभ दर्पण में अनुभूत नहीं होता। अतः उसका प्रतिबिम्ब नहीं माना जा सकता। इसी प्रकार रूप या रूपवान् द्रव्य को छोड़कर और किसी गुण का प्रतिबिम्ब नहीं माना जाता नहीं तो रूपप्रतिबिम्ब के समान फूल के सौरभ, सुकुमार स्पर्श आदि का भी अनुभव होना चाहिए। रूप एवं रूपवान् द्रव्य से भिन्न वस्तु का चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं होता। यह सत्य है कि रूपवान् वस्तु का प्रतिबिम्ब होता है किन्तु बिम्बगत रूप आरोपित या अनारोपित हो, इसका विशेष नियम नहीं क्योंकि जिस प्रकार अनारोपित रूप वाले सूर्य का प्रतिबिम्ब जल में देखा जा सकता है वैसे ही आरोपित रूप वाले नील नभ का प्रतिबिम्ब भी जल में देखा जाता है। इसी प्रकार आरोपित रूप वाले आत्मा का भी प्रतिबिम्ब बन जाएगा, ऐसा भी नहीं कह सकते क्योंकि नील नभ का प्रतिबिम्ब लोग जिसे कहा करते हैं वह वस्तुतः आकाशमण्डलपरिव्याप्त पाथिव त्रसेणुसमूह का प्रतिबिम्ब होता है, आरोपित रूप का प्रतिबिम्ब कहीं नहीं देखा जाता। प्रतिबिम्ब-पक्ष में एक बहुत बड़ा दोष यह भी है कि प्रतिबिम्ब का प्रतिबिम्ब और उसका प्रतिबिम्ब, इस प्रकार परस्पर सम्मुख वर्णों में एक लम्बी प्रतिबिम्बशृंखला देखने में आती है। उसी प्रकार दो अन्तःकरणों में प्रतिबिम्ब-परम्परा के आस्फालन से अगन्त जीवों की प्रत्येक अन्तःकरण में अनुभूति

होनी चाहिए। किन्तु ऐसा सम्भव नहीं, अतः अवच्छेदवाद, जिस पर कि किसी प्रकार का दोष नहीं दिया गया और सूत्र, भाष्य तथा भामती के किसी अंश से जिसका विरोध नहीं, को ही वाचस्पति मिश्र ने अपना सिद्धान्त माना है। अवच्छेदवाद में केवल अवच्छेदिका उपाधि है। उपाधि ही बन्धन पदार्थ होती है। उसके निवृत्त होते ही चेतन अनवच्छिन्न, स्वतन्त्र, मुक्त हो जाता है। किन्तु प्रतिबिम्ब-पक्ष में प्रतिबिम्बभाव की निवृत्ति बिम्ब के न रहने पर या उपाधि के न रहने पर, दोनों प्रकार से देखी जाती है। अतः मोक्षावस्था में बिम्बरूप ब्रह्म की निवृत्ति हो जाती है अथवा उपाधिरूप अन्तःकरण की निवृत्ति हो जाती है, इस प्रकार के प्रश्नों का उचित उत्तर मिलना सम्भव नहीं। आचार्य वाचस्पति मिश्र इन उलझनों से पूर्ण अभिज्ञ थे, अतः उन्होंने अवच्छेदवाद को ही माना है।

इसलिए डॉ० हनूरकर का यह कथन कि वाचस्पति मिश्र कहीं अवच्छेदवाद को तथा कहीं प्रतिबिम्बवाद को अपनाते हुए प्रतीत होते हैं^{१४६}, चिन्तनीय प्रतीत होता है। वस्तुतः प्रसंगानुसार भाष्य की व्याख्या करते हुए वाचस्पति जब प्रतिबिम्बवाद का व्याख्यान करते हैं तब आपाततः प्रतिबिम्बवाद का समाश्रयण करते-से अवश्य प्रतीत होते हैं किन्तु वस्तुतः, जैसा कि उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट हो जाता है, वाचस्पति मिश्र अवच्छेदवाद को ही निर्दुष्ट पक्ष मानते हैं, न कि प्रतिबिम्बवाद को। इसीलिए वेदान्त के परवर्ती आचार्यों ने वाचस्पति मिश्र को अवच्छेदवादी माना है जैसा कि प्रकृत शोधग्रन्थ के 'प्रथमगमन' नामक उन्मेष में स्पष्ट किया गया है।

१४. कर्मों का उपयोग विविदिषा में अथवा ज्ञान में

समाप्ताय-समाप्नात-कर्मराशि का उपयोग विविदिषा में है अथवा ज्ञान में है अथवा मोक्ष में, यह एक विवाद का विषय रहा है। मोक्ष में कर्म का सार्थक्य आसकर जैसे आचार्य मानते थे।^{१४७} उसका निराकरण करने के लिए वाचस्पति मिश्र ने कर्म में मोक्ष की हेतुता का निराकरण किया है।^{१४८} किन्तु ज्ञान में कर्म का उपयोग प्रतिपादित किया जा सकता था। वाचस्पति मिश्र ने वैया क्यों नहीं किया, इस सम्बन्ध में विचार करते से ज्ञात होता है कि पंचपादिकाचार्य ने कर्म का उपयोग ज्ञान में माना था।^{१४९} सम्भवतः उनका वही विचार रहा होगा जो कि कुमारिल भट्ट का। 'अथातो धर्म जिज्ञासा'^{१५०} सूत्र में वेदाध्ययन की हेतुता धर्मज्ञान में है अथवा उसकी इच्छा में, ऐसा समझ उठाकर ज्ञान को उद्देश्य बनाकर अध्ययन का विधान किया जाता है। इच्छा गौण होती है और इध्यमाण वस्तु प्रधान, क्योंकि ज्ञान इच्छा का कर्म होता है और कर्म को ईप्सिततम माना गया है।^{१५१} अतः वेदाध्ययन और धर्मज्ञान का कार्यकारण-भाव जैसा सुस्थिर होता है वैया इच्छा और वेदाध्ययन का नहीं। इसी प्रकार 'विविदिषन्ति यजेत'^{१५२}—यज्ञ के द्वारा ज्ञान की इच्छा होती है। यहाँ पर भी इध्यमाण ज्ञान प्रधान है। प्रधान के साथ ही अग का सम्बन्ध हुआ करता है। अगाग्निभावबोधक श्रुति, लिंग, वाक्य, प्रकरण, स्थान, समाख्या—इन छः प्रमाणों में श्रुतिप्रमाण सबसे प्रबल प्रमाण माना जाता है। श्रुति का

यहाँ अर्थ है विभक्ति श्रुति । तृतीया विभक्ति से 'दृष्टा जुहोति' के समान 'यज्ञेन विवि-
द्विषन्ति'—यह वाक्य भी यज्ञ का विधान 'विविद्विषन्ति' के उद्देश्य से करता है । 'विवि-
द्विषन्ति' में वेदन और इच्छा दोनों का ग्रहण होने पर भी इच्छा का अंग रूप से और ज्ञान
का प्रधान रूप से संकीर्तन है । अतः 'यज्ञेन ज्ञानं भावयेत्'—इस प्रकार विनियोग विधि
की कल्पना भी जाती है ।

पंचपादिकाचार्य के इस आशय को पूर्वपक्ष में रखते हुए आचार्य वाचस्पति मिश्र
ने उसका निराकरण करते हुए कहा है^{१२१} कि वस्तु का प्राधान्य दो प्रकार का होता है—
एक वस्तु की दृष्टि से और एक शब्द की मर्यादा से । 'विविद्विषन्ति' में इच्छा 'सन्'
प्रत्यय का अर्थ और ज्ञान प्रकृत्यर्थ है । प्रकृत्यर्थ और प्रत्ययार्थ में प्रत्ययार्थ का प्राधान्य
माना जाता है क्योंकि 'प्रकृतिप्रयोगो सहायं ब्रूतः तयोः प्रत्ययार्थस्यैव प्राधान्यम्'—इस
शाब्दिक नियम के अनुसार प्रत्ययार्थ इच्छा प्रधान है । अतः इच्छा का प्राधान्य मानकर
यज्ञ का इच्छा में ही विनियोग करना चाहिए, ज्ञान में नहीं । ज्ञान के लिए 'आत्मा वा
अरे द्रष्टव्यः....' ^{१२२} आदि वाक्यों में श्रवण, मनन, निदिध्यासन का विधान किया
जाता है, अग्निहोत्रादि कर्मानुष्ठान का नहीं । अतः कर्म का उपयोग इच्छा में ही हो
सकता है, ज्ञान में नहीं । ज्ञान वस्तुनन्त्र होता है, पुरुषतन्त्र नहीं । अतः पुरुष कर्म के
द्वारा किसी वस्तु के ज्ञान का सम्पादन सम्भव नहीं । 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' प्रथम सूत्र
में जिज्ञासा शब्द से यदि इच्छा का ग्रहण किया जाता है तब उसके पूर्व वेदाध्ययन के
समान कर्मज्ञान की उपयोगिता ध्यान में रखकर भाष्यकार ने कहा है—'धर्मजिज्ञासायाः
प्रागपि अधीतवेदान्तस्य ब्रह्मजिज्ञासोपपत्तेः ।' ^{१२३} वहाँ केवल वेदाध्ययन में इच्छा के प्रति
अंगता नहीं मानी गई है, अपितु यज्ञादि कर्मों में तथा अनाशकता में भी, कर्म में इच्छा
की अंगता का निषेधक वहाँ कोई पद उपलब्ध नहीं होता । अतः कर्म या निष्काम कर्म के
द्वारा अन्तःकरण शुद्ध होता है और उसमें ज्ञान की इच्छा का उदय होता है । अतः इच्छा
में ही कर्म का उपयोग सुसंगत होता है, न कि ज्ञान में ।

आचार्य वाचस्पति मिश्र के इस प्रकार पूर्वपक्ष और उत्तरपक्ष की व्याख्या पद्धति
से स्पष्ट प्रतीत होता है कि वे शांकरभाष्य की पूर्वव्याख्या (पंचपादिका) को ही पूर्व
पीठिका बनाकर अपनी विशेषता दिखाते चले गए हैं ।

किन्तु वाचस्पति मिश्र की इस विशेषता का मूल्यांकन तथा इस प्रश्न का
समीक्षण कि यज्ञादि का उपयोग विविदिषा में ही क्यों, ज्ञान में या ज्ञान से बढ़कर मोक्ष
में क्यों नहीं, एक अन्य दृष्टि से भी किया जा सकता है । इस सन्दर्भ में यह ज्ञान लेना
आवश्यक है कि किस प्रकार के यज्ञ, दान आदि कर्म का विनियोग विविदिषा में यहाँ
विवक्षित है । कर्म तीन प्रकार के होते हैं—नित्य, नैमित्तिक और काम्य । नित्य व
नैमित्तिक यज्ञादि कर्म का कोई विशेष फल नहीं माना जाता । निमित्त उपस्थित होने पर
या सार्य-प्रातः की उपस्थिति होने पर नित्य-नैमित्तिक कर्मों का अनुष्ठान अनिवार्य हो
जाता है । उनके करने से कोई फल नहीं माना जाता किन्तु न करने से पाप या प्रत्यवाय
अवश्य होता है । इस प्रकार नित्य और नैमित्तिक कर्मों का फल विविदिषा को नहीं कहा
जा सकता । काम्य कर्म वे हैं जिनके विविधात्म्य में किसी स्वर्गादि फल को उद्देश्य-कोटि

में रखकर कर्मादि का विधान किया गया है, जैसे 'यजेत स्वर्गकामः'। इस प्रकार के काम्य कर्मों का वही स्वर्गादि काम्य फल है जिसके उद्देश्य से वे कर्म किए जाते हैं। दूसरा फल उनका नहीं माना जा सकता। अतः विविदिषामात्र के उद्देश्य से जिस कर्म का विधान किया गया हो उसी का फल विविदिषा हो सकता है, दूसरों का नहीं। ऐसा कोई कर्म कर्मकाण्ड के क्षेत्र में उपलब्ध नहीं होता जिसका अनुष्ठान वे विविदिषा के उद्देश्य से करते हों और विविदिषा के उद्देश्य से उसका विधान किया गया हो। 'तमेतं वेदानु-चक्षते...' इस वाक्य में सामान्यतः यज्ञ, दान, तप का संकीर्तन है, किसी विशेष कर्म का नहीं। अतः यह जिज्ञासा अभी तक शान्त नहीं हुई कि किस प्रकार के यज्ञ, दान का उपयोग विविदिषा में बताया जाता है। ब्रह्मगूत्रकार महर्षि व्यास ने 'अथातो ब्रह्म-जिज्ञासा' (१।१।१)—इस सूत्र में जिज्ञासा की—विविदिषा की चर्चा की है किन्तु उसका विधान नहीं, क्योंकि इच्छा तत्त्व कोई विधेय वस्तु नहीं बन सकता। इष्टसाधनता आदि के ज्ञान से मनुष्य को स्वयं इच्छा हुआ करती है। किसी की आज्ञा से किसी वस्तु की इच्छा नहीं हो सकती। भाष्यकार आचार्य शंकर ने सूत्रस्थ 'अथ', 'अतः' शब्दों का धर्म स्पष्ट करते हुए यह सूचित कर दिया है कि शमदम आदि साधन-सम्पादन के अनन्तर ब्रह्म-जिज्ञासा का उदय हो जाया करता है।^{१५} इस जिज्ञासा से विलक्षण वह फल-ही जिज्ञासा है जिसकी उत्पत्ति यज्ञ, दान और तप आदि के द्वारा अभिलषित है। यदि केवल शमदम आदि साधनों से जिज्ञासा नहीं हो सकती किन्तु उसे यज्ञदानादि की अपेक्षा है, तब भाष्यकार को शमदम आदि का आनन्तर्य न कहकर यज्ञ दानादि का आनन्तर्य कहना चाहिए था। किन्तु 'शान्तो दान्त उपरतस्तिष्ठः समाहितो भूत्वा आत्मन्येव आत्मानं पश्यति' (बृह० ४।४।२३) आदि श्रुतियों के द्वारा शमजमादि का ही उपयोग बताया गया है। अतः वाचस्पति-समर्थित यज्ञदानादि का विविदिषा में उपयोग कैसे हो सकता है?

इस प्रकार की जिज्ञासा को शान्त करने के लिए यह समझ लेना आवश्यक है कि प्रथम सूत्र में शमदमादि को ज्ञान का साधन बताया गया है, इच्छा का नहीं। ज्ञान पद से वहाँ आत्मा का साक्षात्कार ज्ञानविवक्षित है जिसके उद्देश्य से आठ साधन वेदान्त बताता है—विवेक, वैराग्य, पट्सम्पत्ति, मुमुक्षुता, श्रवण, मनन, निदिध्यासन और तत्त्वपदार्थ-परिशोधन। 'आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो गन्तव्यो निदिध्यासितव्यः'—इस वाक्य में आत्मदर्शन फल है और उसके श्रवण, मनन, निदिध्यासन और तत्त्वपदार्थपरिशोधन अन्तरंग माने जाते हैं। इनकी अपेक्षा से विवेक, वैराग्य, पट्सम्पत्ति, मुमुक्षुता बहिरंग साधन हैं। विविदिषा या इच्छा से उन साधनों का किसी प्रकार का सम्बन्ध नहीं। किसी वस्तु की इच्छा उस वस्तु के ज्ञान हो जाने पर होती है, जैसा कि क्रम बताया गया है—'जानाति, इच्छति, यत्ते, करोति।' अब कथित पुष्कल साधनानुष्ठान के अनन्तर ब्रह्म-ज्ञान जब उत्पन्न हो जाता है तब विद्वान् की कृतकृत्यावस्था को छोड़कर उसका कोई और कर्तव्य अवशिष्ट नहीं रह जाता। अतः वेदम के पश्चात् विविदिषा किस काम की? इस प्रश्न का उत्तर देते हुए अप्ययदीक्षित ने कहा है^{१६} कि विविदिषा के दो आकार होते हैं—(१) वेदनोन्मुखता और (२) रचि। इनमें वेदनोन्मुखता यज्ञादि कर्मानुष्ठान से

बहुत पहले स्वाध्यायकाल में ही हो जाता करता है। किन्तु वेदन में रुचि नाम की विवि-
दिपा यज्ञादि कर्मानुष्ठान से होती है। यज्ञादि कर्म नित्यनैमित्तिककाम्य, सबसे विलक्षण
होते हैं जिन्हें निष्काम कर्म या फलाभिसन्धिरहित अनुष्ठित कर्म कहा जाता है। निष्काम
कर्म का उपयोग वेदन की रुचि में होता है। फलतः स्वाध्यायकाल में वेदन का सामान्य
ज्ञान हो जाने पर पुरुष वेदनोन्मुख तो हो जाता है किन्तु उसकी रुचि वैसे ही नहीं होती
जैसे उवराक्रान्त व्यक्ति का उवरापगम हो जाने के पश्चात् भी अन्नग्रहण में उसकी रुचि
नहीं होती, यद्यपि उसे ज्ञान है कि अन्नग्रहण के बिना स्वास्थ्य या शरीर की स्थिरता
सम्भव नहीं। अतः अन्नग्रहणोन्मुख होने पर भी उसके अन्दर रुचि नहीं होती। उस रुचि
को उत्पन्न करने के लिए भिषग्वर विविध नवाय, अवलेह, चूर्ण आदि का प्रयोग बताया
करते हैं। औषधि सेवन करने के पश्चात् रोगी की रुचि जागरित होती है। उसी प्रकार
निष्काम यज्ञादि कर्मों का अनुष्ठान करने के पश्चात् वेदनोन्मुख प्राणी की वेदन में रुचि
हो जाती है। उस रुचि से चिदेक वैराग्य में प्रवृत्त हो जाता है। उसके पश्चात् श्रवणादि
अंग सोपानपरम्परा पर आरुढ़ होता हुआ उस अन्तिम शिखर पर पहुँच जाता है जहाँ
उसे सुनिश्चित ब्रह्मदर्शन का लाभ होता है। उसके पश्चात् उसका ससत् कर्तव्य
पर्यवसित हो जाता है, कुछ करना जेप नहीं रहता। निष्काम यज्ञादि कर्मानुष्ठान का इस
प्रकार विविदिपा में उपयोग बहुत कुछ विचारपर्यालोडन के पश्चात् वाचस्पति मिश्र ने
स्थिर किया है। यह विशेषता भी उनकी अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है।

१५. कार्यकारणभाव-सिद्धान्त

तन्तुओं की अपेक्षा से उनसे उत्पन्न पट भिन्न होता है अथवा अभिन्न, इस प्रश्न
का उत्तर भामतीकार ने देते हुए वेदान्त का पक्ष स्पष्ट किया है—“पट इति हि प्रत्यक्ष-
बुद्ध्या तन्तव एवातानवितानावस्या आलम्ब्यन्ते, न तु तदतिरिक्तः पटः प्रत्यक्षमुल्लस्यते।
एकत्वं तु तन्तूनामेकप्रावरणलक्षणार्थक्रियाच्छेदाद्बहूनामपि। यथैकदेशकालावच्छिन्ना
घटखदिरपलाशादयो बह्व्योऽपि वनमिति।”^{१५} अर्थात् प्रत्यक्ष अनुभव के आधार पर यह
सिद्ध होता है कि तन्तु ही अवस्थाविशेष में आकर पट कहलाते हैं। तन्तुओं से भिन्न
पट नाम की वस्तु कोई नहीं। जैसे बहुत से धूँस एक वन कहलाते हैं, उसी तरह से अनेक
तन्तुओं में मिलकर प्रावरण-(शरीरादि का आच्छादन) रूप एक कार्य करने के कारण
एकता और पटरूपता का व्यवहार हो जाता है। सांख्य-सिद्धान्त के समान तन्तु और पट
का भेद वेदान्त-सिद्धान्त में भी नहीं माना जाता। दोनों में अन्तर केवल इतना है कि
सांख्य-सिद्धान्त पटादि को सत्य मानता है और वेदान्त-सिद्धान्त उन्हें मिथ्या, अनिवच-
नीय। यदि तन्तु ही पट है तब कुविन्द आदि का व्यापार किस लिए? इस प्रश्न का उत्तर
वाचस्पति मिश्र ने दिया है। तन्तुओं को अभिलपित आतान-वितान का रूप देकर अभीष्ट
पटरूपता प्रदान करने के लिए कुविन्द आदि का व्यापार सार्थक माना जाता है।

वैशेषिक एवं नैयायिक दो कपालों के योग से एक ऐसे घट का आरम्भ माना
करते हैं जो घट पहले से उन कपालों में नहीं था। यह एक तथ्य है कि वह घट जिससे कि
जसाहरण आदि कार्य सम्पन्न किया जाता है, व्यावहारिक भाषा में, जिसे घट कहा जाता

है, वह घट अपने अवयवभूत किसी एक कपाल में नहीं था। अनेक कपालों के आश्रित रहने वाली वस्तु एक-एक कपाल में रह भी कैसे सकती है? अतः वह घट विभुक्त अवस्था के कपालों में नहीं था। यह एक स्पष्ट अनुभव है। उत कपालों में भी घट का पूर्ण कलेवर देखने वाले सांख्य और वेदान्तिगण किस सूक्ष्मबोधन यन्त्र की सहायता से देखते हैं, यह नहीं कहा जा सकता। जिसे घट कहा जाता है और क्रय-विक्रय-प्रणाली में, जलाहरणादि में जिसका उपयोग किया जाता है, वह घट पहले से कपालों में नहीं था, असत् या और कपालों में अन्तिम संयोग हो जाने के पश्चात् वह घट सत्ता में आया। यह एक सीधा-सादा अनुभव प्रत्येक व्यक्ति का है। इसी अनुभव को ताजिकों ने अपनी भाषा में कहा है—कारणों में असत् कार्य उत्पन्न हुआ करता है। व्यवहार में जिस फूल, फल, पत्ते और सपन छाया देने वाले पदार्थ की वृक्ष कहा करते हैं, बीज को देखने या उसके टुकड़े कर देने पर भी वह वृक्ष किसी के अनुभव-पथ में नहीं आ सकता। उसकी सूक्ष्मावस्था बीज में है। यों तो परमाणुओं में द्रव्यणुक आदि की सत्ता पहले से मानी जाती है। वृक्ष का सूक्ष्म रूप बीज में है, यह एक मोटी बात है, मोटी भाषा में कही जा सकती है किन्तु सन्तुलित दार्शनिक भाषा में वृक्षारम्भक त्रसरेणु, द्रव्यणुक आदि बीजाणुओं में हैं, यह नहीं कहा जा सकता है। द्रव्यणुक आदि भी दो परमाणुओं के संयोग से पहले अणुओं में नहीं रहा करते। वहाँ भी असद् द्रव्यणुक की उत्पत्ति मानी जाती है। अघूरे घट के आकार को देखकर कोई उसे घट का सूक्ष्म रूप कह देगा किन्तु ताजिक उसे अपूर्ण घट कहेगा, घट का सूक्ष्म रूप नहीं। इस प्रकार बीजावस्था में वृक्ष सत् न होकर उसके आरम्भिक अवयवों की सत्ता मानना अत्यन्त न्यायसंगत प्रतीत होता है।

निष्कर्ष यह है कि प्रत्येक कार्य अपने विकसित अर्थक्रियाकारी व्यावहारिक रूप में कभी उत्पन्न होता है, सदैव कारणों में विद्यमान नहीं रहता। गोमय और दधि के सम्पर्क से बनने वाला बिच्छू पहले से न गोमय में दिखाई देता है और न दधि में। यदि दधि में बिच्छुओं का अटुभव हो जाए या सांध्य और वेदान्त के आचार्य ढोल पीटकर यह प्रचार कर दें कि दधि में बिच्छू है तो दधि जैसी अमृतोपम वस्तु से मानव सदैव के लिए बर्चित हो जाएगा। आधुर्बुद्ध का मुख्य सिद्धान्त है कि औपघ्रियों के योग में अद्भुत शक्ति छिपी रहती है। यदि उस योग की प्रत्येक इकाई में वही शक्ति होती हो तो योग व्यर्थ है। मधु और घृत की गणन मात्रा का योग असत् विष को जन्म देता है। इसी प्रकार साधारण औपघ्रियों का योग अमृत की भी जन्म दिया करता है। पहले से उसकी सत्ता सूक्ष्मरूपेण, भावरूपेण या किसी प्रकार से कही जा सकती है किन्तु वस्तुस्थिति इसके विपरीत है। श्रुतिपथ में विवशकरण या आगे चलकर आचार्यों द्वारा पञ्चवीकरण-प्रक्रिया को क्यों अपनाया गया? भूतों के योग से अद्भुत विषय का निर्माण करना था। केवल किसी एक तन्मात्रा में समूचे विश्व को देखने वाले सम्भवतः वैदिक ऋषियों के कुल में भी उत्पन्न नहीं हुए थे। चार्वाक के पक्षधर का यह अंश अवश्य कुछ तथ्य रखता है कि वस्तुओं के योग ने मद्य के समान कुछ अभूतपूर्व वस्तुओं का जन्म दिया है।^{१२} सहस्र तन्तुओं से निर्मित घट का दर्शन जो लोग प्रत्येक वस्तु में कर लेते हैं, उनके उस दर्शन की निस्तम्ब टहराते हुए कुमारिल भट्ट ने कहा है—

यत्राप्यतिशयो दृष्टः स र्वार्थानतिलङ्घनात् ।

दूरएवमादिदृष्टो स्थान रूपे श्रोत्रवृत्तिता ॥^{१८}

मानव की शक्तियों में अवश्य तारतम्य हुआ करता है। किसी एक व्यक्ति की दृष्टि जितना देख सकती है दूसरे की उससे अधिक, तीसरे की उससे भी अधिक देख लेती है किन्तु यह उत्कर्ष बढ़ते-बढ़ते कभी ऐसी सीमा में नहीं पहुँच सकता कि किसी के चक्षु शब्द को सुनने लग जाएँ या श्रोत्र रूप को देखने लग जाएँ। अतः प्रत्येक तन्तु में उस विशाल पट का दर्शन उतना ही असम्भव है जितना कि श्रोत्र से रूप का दर्शन।

सांख्यशास्त्र अपने एक पुरानी कविता पढ़ा करते हैं—

असदकरणादुपादानग्रहणात् सर्वसंभवाभावात् ।

शक्तस्य शक्यकरणात् कारणभावाच्च सत्कार्यम् ॥^{१९}

इसका निराकरण प्रस्तुत करने के लिए कमलशील ने बहुत थोड़ा-सा परिवर्तन करके यही कविता पढ़ दी है—

न सदकरणादुपादानग्रहणात् सर्वसंभवाभावात् ।

शक्तस्य शक्यकरणात् कारणभावाच्च सत्कार्यम् ॥^{२०}

इस पद्य में आरम्भ के 'न' का सम्बन्ध अन्तिम पद 'सत्कार्यम्' के साथ करके प्रतिज्ञा की गई है कि 'कार्य सन्न'। हेतुवाक्यों का प्रयोग प्रायः उसी प्रकार किया जाता है। पहले से कोई कार्य यदि अपने पूर्ण सशम रूप में विद्यमान है तब उसे नये सिरे से बनाना सम्भव नहीं क्योंकि 'सदकरणात्'—सत् विद्यमान घट का निर्माण न किया जाता है और न सम्भव है। कुलाल के द्वारा मृत्तिका, चक्र, चीवर आदि सामग्री-संचयन करते देख यह समझ लेना अत्यन्त सरल है कि इसके पास घट नहीं, घट बनाने के लिए यह प्रयत्नशील है। यदि घट पहले से इसके पास होता तब उसके उपादान (उत्पादक-उपकरण) का संग्रह वह नहीं करता। यदि कोई कार्य पहले से वहीं रहता है तो कुछ वस्तुओं में ही बरों, सर्वत्र रह सकता है। किन्तु सबसे सब उत्पन्न होते नहीं देखे जाते। अतः जिन तत्त्वों से असत् कार्य उत्पन्न होता है उन्हें कारण कहा जाता है और कारण-सामग्री का संग्रह कार्योत्पत्ति के लिए किया जाता है। जो कारण जिस कार्य को जन्म दिया करता है उसके उत्पादन की शक्ति उसमें मानी जाती है। सत्कार्यवाद में शक्त और शक्य का व्यवहार या निर्णय सम्भव नहीं। यदि सब कार्य पहले से ही विद्यमान हों तो किसी कार्य का कोई कारण मानने की कोई आवश्यकता नहीं किन्तु कारण का कार्य के साथ भ्रम्य-व्यक्तिरेक बता रहा है कि कारण-सामग्री का समवधान होने पर ही असत्-कार्य का जन्म हुआ करता है। सत्कार्यवाद का उद्घोष करने वाले भी ब्रह्मरूप कारण में तीनों कालों में कार्य प्रपंच नहीं मानते।

वैशेषिकाचार्यों के असत्कार्यवाद का निराकरण सांख्य और वेदान्त ने अपने दृष्टिकोण से किया है। उस निराकरण को हृदयंगम करने के लिए कार्यकारणभाव के विषय में सांख्य और वेदान्त की प्रक्रिया पर ध्यान देना आवश्यक है। सांख्य परिणाम-

वादी और वेदान्त विवर्तवादी है। परिणामवाद में मूलकारण ही कार्यरूप में परिणत हुआ करता है। मृत्तिका घटरूप में परिवर्तित होती है, सुवर्ण कटक-कुण्डल रूप में। परिणामवाद में कारणगत अन्यथात्व ही कार्यरूपता कहलाता है। अन्यथात्वरूपता पहले से सत् न होने पर भी अन्यथात्वरूप में आने वाले कारणद्रव्य की सत्ता पहले से सत् होती है। अन्तःकारण की सत्ता को कार्य की सत्ता मान लेना स्वाभाविक है। क्योंकि अन्यथात्वरूपता एक धर्म है और मूलकारण धर्मी। धर्मविशिष्ट धर्मी ही कार्य कहलाता है। पूर्व में विशिष्ट धर्मी के न होने पर भी शुद्ध धर्मी विद्यमान होता है। विशिष्ट और शुद्ध की एकता मानकर कह दिया है कि कार्य पहले से सत् है। जो लोग धर्म-विशिष्ट धर्म को कार्य मानते हैं और विशिष्ट शुद्ध को अभिन्न नहीं मानते, उनके मत से यह मानना होगा कि धर्मविशिष्ट धर्म मूलकारण में पहले से नहीं था।

अपनी-अपनी दृष्टि से दोनों ठीक कहते हैं किन्तु वेदान्त-सिद्धान्त की सरणि इनसे अत्यन्त पृथक् है। वहाँ न धर्मविशिष्ट धर्मी कार्य है और न धर्मविशिष्ट धर्म किन्तु मूलकारण की अपेक्षा से विपरीतरूपता की प्रतीति ही कार्य माना जाता है। रज्जु का कार्य सर्प उसके अज्ञान से सम्पादित विपरीतरूपता मात्र होता है। ब्रह्म का कार्य प्रपञ्च ब्रह्माज्ञान के द्वारा निमित्त विपरीतरूप ही माना जाता है। अधिष्ठान की सत्ता से अतिरिक्त अद्यस्त की सत्ता नहीं मानी जाती। अद्यस्त और अधिष्ठान का वेदान्त-सम्मत पारिभाषिक अभेद माना जाता है। रज्जु और सर्प अभिन्न हैं, इसका अर्थ यह नहीं कहा जा सकता कि रज्जु सर्प से अभिन्न होकर विपरीत बन जाती है, ब्रह्म जगत् से अभिन्न होकर दुःख—अनात्मरूप हो जाता है। यदि रज्जु को हटा दिया जाए तो सर्प और उसका धर्म कुछ भी नहीं रहता। अतः रज्जु की सत्ता ही सर्प सत्ता है, ऐसा कहा जाता है। ब्रह्म की सत्ता ही जब प्रपञ्च की सत्ता है तब उसे पहले से असत् कैसे कहा जा सकता है? असत् मानने पर सच्चिदानन्दरूप ब्रह्म को असत् कहना होगा जो कि श्रुति, अनुभवादि प्रमाणों से सर्वथा विरुद्ध है। जिस अज्ञान का परिमाण जगत् है, उस अज्ञान की भी सत्ता पहले से मानी जाती है। एक ही वस्तु अनेक प्रयोजनों को सिद्ध करने के कारण अनेक नामों और रूपों में प्रकट हो जाती है। एक ही अग्नि दाह और पाक जैसे अनेक कार्यों का सम्पादन करने के कारण अनेक रूपों में प्रयुक्त माना जाता है। एक ही प्राण-वायु शरीरगत विविध क्रियाओं को करने के कारण प्राण, अपान, उदान, समान, व्यान—५ रूपों में वर्णित होता है। एक ही अज्ञान विविध कार्यों का सम्पादन करने के कारण आकाश, वायु, अग्नि आदि रूपों में प्रतिपादित होता है। ब्रह्म की सत्ता ही आकाशादि को सत्ता मानी जाती है। एक ही मृत्तिका से विभिन्न प्रयोजनों की सिद्धि के लिए अनेक नाम और रूप माने जाते हैं। विभिन्न प्रयोजनों की सम्पादिका अवस्थाएँ कार्य की उपाधि मानी जाती हैं। इस सत्य पर प्रकाश डालते हुए वाचस्पति मिश्र कहते हैं—
 “एकत्वं तु तन्नुनामेकप्रावरणसक्षणार्थक्रियावच्छेदाद् बहूनामपि”^{१६१} अर्थात् अनेक तन्तु एक कार्य करने के कारण एकरूप में देखे और कहे जाते हैं। एक ही ब्रह्म या एक ही अज्ञान अनेक कार्यों का सम्पादन करने के कारण अनेक रूपों में व्यदहृत होता है। व्यवहारपक्ष की प्रधानता दिखाकर वाचस्पति मिश्र ने एक बहुत बड़ी समस्या का

समाधान खोज निकाला है। प्रत्येक दार्शनिक अपने व्यवहारों की कमीटी पर कमकर प्रतिवादी के प्रमेय एवं प्रमाणवर्ग का स्थापन किया करता है। जैसे वेदान्ती कहा करते हैं कि तात्त्विकों का आत्मा जड़ होता है। तात्त्विकगण अपने आत्मा को जड़ नहीं मानते तथा सदैव चेतनरूपता का व्यवहार आत्मा के लिए किया करते हैं। न्यायभाष्यकार ने स्पष्ट कहा है—कि आत्मा चेतन है।^{११३} जब नैयायिक आत्मा को जड़ नहीं मानते तब वेदान्तिओं का यह व्यवहार कैसे समझ हो सकता है कि नैयायिकों का आत्मा जड़ है। इस व्यवहार के असामंजस्य का मूल खोजने पर पता लगता है कि तात्त्विक ज्ञानाधारता को चैतन्यरूपता मानते हैं और वेदान्ती ज्ञानस्वरूपता को चैतन्य कहा करते हैं। नैयायिक आत्मा को ज्ञानस्वरूप नहीं मानते, अतः उनका आत्मा जड़ है। इस वक्तव्य को स्पष्ट करने के लिए यह कह देना उचित होगा कि नैयायिकों का आत्मा वेदान्त की दृष्टि से जड़ सिद्ध होता है, तब वक्तव्य की आपत्तिजनकता का परिमार्जन हो जाता है। किन्तु प्रत्येक पक्ष जब आग्रह और हठ के कठोर तल पर स्थित होता है तब वह समन्वय और सहानुभूति की दृष्टि मूलतः छो देता है। तैयिक सिद्धांतों की उलझी हुई पहेलियों का विश्लेषण सहज में ही किया जा सकता है, यदि कथित आग्रहपूर्ण दृष्टि पृथक् कर दी जाए। कार्य-कारण-भाव की प्रक्रिया पर एक समन्वय एवं सहानुभूति की दृष्टि यदि किसी की हो सकती है तो वह वाचस्पति मिश्र की क्योंकि वाचस्पति मिश्र की सरस्वती कम, उपासना, भक्ति एवं भेदाभेद के विभिन्न विषम स्थलों पर प्रवाहिता होती आई है। अतः यहाँ भी स्वार्थवाद का रहस्य वेदान्तदृष्टि से जो कुछ उन्होंने व्यक्त किया वह अपने स्थान पर नितान्त उचित और व्यावहारिक पक्ष के सर्वथा अनुकूल है।

१६. आत्मसाक्षात्कार तथा शब्दकारणतावाद

शब्द क्या है और शब्द के सुनने से बोध कैसे होता है, इस सम्बन्ध में वैयाकरण जगत् से लेकर विभिन्न दार्शनिक बहुत दिनों से सोचते आये हैं। प्रत्येक दार्शनिक के अपने सिद्धान्त व मर्यादाएँ भिन्न-भिन्न हैं। शब्द को सबसे अधिक उत्कर्ष प्रदान करने वाला दर्शन शब्दब्रह्मवाद कहलाता है। इस मत में शब्द और अर्थ का अभेद नित्यसंप्रतृता अथवा अविभाज्य योग माना जाता है।^{११४} शब्द का प्रत्यक्ष होने के साथ ही अर्थ का भी प्रत्यक्ष हो सकता है, यदि दोनों का मानस प्रत्यक्ष माना जाय। घटपटादि पदार्थ जो कि स्वाच, चाक्षुष आदि प्रत्यक्ष के विषय हैं, में श्रावणप्रत्यक्षविषयता सम्भव नहीं। श्रावण प्रत्यक्षगम्य वस्तु अन्य इन्द्रियों के द्वारा गृहीत नहीं हो सकती, इस अनिवार्य वैयधिकरण्य से विवश होकर दार्शनिकों को विभक्त-व्यवस्था का आश्रय करना पड़ा। पुरातन सीमांता के जरठ आचार्यों ने अपने ङग से तर्कनाओं के द्वारा यह सिद्ध किया कि शब्द श्रोत्रग्राह्यवर्णात्मक वस्तु है और उसके सुनने से संगतिग्रहणजनितसंस्कारादि सामग्री की सहायता से वस्तु-ज्ञान होता है किन्तु यह शब्दज्ञान परोक्ष होता है, प्रत्यक्ष नहीं। धर्म का ज्ञान शब्दैकाग्रिगम्य है किन्तु ब्रह्म के समान उसका अपरोक्ष बोध नहीं होता, परन्तु शब्द का अपना विशेष स्वभाव है कि प्रत्येक वस्तु का वह परोक्ष बोध उत्पन्न करता है। धर्म की शब्दगम्यता के समान ब्रह्म भी आपनियद माना जाता है। उपनिषद्बोध ब्रह्म भले

ही सिद्ध वस्तु हो, किन्तु उसका ज्ञान प्रत्यक्ष होता है या अप्रत्यक्ष, इस मन्त्रेह का समाधान वेदान्त दर्शन दो रूपों में किया करता है। कुछ आचार्य महावाक्य के द्वारा प्रत्यक्षबोध मानते हैं।^{१४} उन्हें महावाक्य द्वारा प्रत्यक्षबोध मानने के लिए 'तस्मिन् दृष्टे परावरे',^{१५} 'आत्मा वा अरे दृष्टव्यः'^{१६} इत्यादि धृतियों ने प्रेरित किया। ब्रह्म में उपनिषद्गम्यता और प्रत्यक्षता दोनों का समीकरण करना परमावश्यक था। अतः प्रमाण-पथ का उपक्रम करते समय ही यह सोच लिया गया था कि प्रत्यक्षज्ञान केवल प्रत्यक्ष-प्रमाण पर निर्भर नहीं, अपितु शब्द और अनुपलब्धि जैसे प्रमाणों के द्वारा भी प्रत्यक्ष ज्ञान उत्पन्न हुआ करता है। शब्द से प्रत्यक्षबोध का निदर्शनरम्य दिखाने के लिए वेदान्त-गवेषणा से पण्डितों ने 'दशमस्त्वमसि' जैसे वाक्यों को खोज निकाला। इस व्यक्ति किसी नदी को पार करते हैं। उन्हें भ्रम हो जाता है कि एक आदमी डूब गया। प्रत्येक गिनते समय अपने को छोड़ सेष ९ को गिनता है। किन्तु किसी व्यक्ति के यह कहने पर कि 'दशमस्त्वमसि' अर्थात् दसवां तू है, उसको तुरन्त यह ज्ञान हो जाता है कि दशम मैं हूँ, किन्तु यह ज्ञान प्रत्यक्ष है, परोक्ष नहीं, और यह ज्ञान शब्द के द्वारा हुआ है। अतः शब्द अपरोक्ष ज्ञान का भी जनक होता है, यह स्वीकार करना पड़ता है।

किन्तु वाचस्पति मिश्र विष्णु वेदान्तमार्ग के ही सिद्ध पथिक नहीं थे अपितु सभी दर्शनों की गम्भीर अनुभूतियों से उनका हृदय भरपूर था। उन्होंने सूक्ष्म परीक्षण-प्रक्रिया और विश्लेषण-पद्धति यौगिक पाशुपतिक साहित्य के पृष्ठों पर उपलब्ध कर ली थी। उन अनुभूतियों और उपलब्धियों के द्वारा उन्होंने यह सिद्ध किया^{१७} कि दशम व्यक्ति को वह ज्ञान अवश्य प्रत्यक्ष होता है किन्तु वह शब्दजन्य नहीं। शब्द सुनने के पश्चात् मनोयोग-पूर्वक जब वह व्यक्ति सोचता है कि मैं गणना-क्रम में अपने को भूल जाया करता था, पुनः गणना आरम्भ कर देता है, तथा दशम स्थान पर स्वयं को पाता है और इस प्रकार दशम संख्या पूर्ण होती है, दशम व्यक्ति अर्थात् स्वयं का प्रत्यक्ष करता है। यह प्रत्यक्ष कई क्षण पूर्व श्रुत शब्द के द्वारा संभव नहीं, किन्तु इन्द्रियार्थ-सन्निकर्ष की सहायता से प्रत्यक्ष होता है, उसी प्रकार अपने में दशम संख्या की पूर्ति करता हुआ अपना प्रत्यक्ष करता है, वहाँ भी आरम्भ-मनः-सन्निकर्ष के द्वारा मानस प्रत्यक्ष होता है कि मैं दशम हूँ। ब्रह्म का जो प्रत्यक्ष-बोध श्रुतियों ने प्रतिपादित किया है, उसके लिए उनका यह वाग्रह कदापि नहीं कि वह शब्द के द्वारा ही प्रत्यक्ष होता है। यदि महावाक्यरूप शब्द के द्वारा ही आत्मा का प्रत्यक्ष होता है तब श्रवणमात्र से उसका प्रत्यक्ष हो जाने पर उसके उत्तर-काल में गहन, निदिध्यासन का प्रतिपादन करने की कोई आवश्यकता नहीं थी। आत्मा यद्यपि औपनिषद् है, उपनिषद्-वाक्यों से ही उसके वास्तविक स्वरूप का ज्ञान होता है किन्तु उस तत्त्व का साक्षात्कार दीर्घकाल तक आदरनिरन्तरपूर्वक निदिध्यासन करने के पश्चात् तुरीयावस्था में ही हुआ करता है। जाग्रत् अवस्था में अविद्या और आविधिक प्रपञ्च से अत्यन्त संकुल होने के कारण उसका प्रत्यक्ष नहीं कर सकता। फिर शब्द के द्वारा जाग्रत् अवस्था में किसी प्राणी को ब्रह्म का साक्षात्कार कैसे कराया जा सकता है। वाचस्पति की इस सूक्ष्म-बुद्ध का भूषांकन उनके व्याख्याकार कल्पतरुकार आचार्य अमरानन्द सरस्वती ने किया है—

अपि संराधने गृह्यच्छास्त्रार्थध्यानजा प्रमा ।

शास्त्रदृष्टि मंता तां तु वेत्ति वाचस्पतिः परः ॥^{११८}

अर्थात् शास्त्रदृष्टि शब्द का अर्थ 'अपि संराधने प्रत्यधानुमानाध्याय' के आधार पर शास्त्रार्थध्यानजन्य ज्ञान है और इस अर्थ को विद्वान् वाचस्पति मिश्र ही समझ रहे हैं ।

अमलानन्द सरस्वती ने प्रायः सभी जगह वाचस्पति मिश्र के विचारों का समर्थन किया है । इसीलिए कुछ लोगों को यह कहने का भी अवसर मिल गया है कि शास्त्र-दीपिका आदि विविध मीमांसा-ग्रन्थों के निर्माता पार्यंसारथि मिश्र ने ही सन्यास ग्रहण किया और वे ही अमलानन्द हुए ।^{११९} दोनों मिश्रबन्धु महाराष्ट्र के हों या मिथिला के, सजातीय थे और उनमें अवश्य देश जाति आदि पक्षगत रहा होगा ।

१७. स्वाध्यायाध्ययनविधि का फल

'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः'—इस वाक्य को शास्त्रसिद्धान्त में स्वाध्याय विधिवाक्य माना जाता है । 'स्वाध्याय' पितापितामहपूर्वक अपनी कुलपरम्परा में चली आ रही वैदिक शाखा को कहा करते हैं । प्रत्येक द्विजाति अपनी परम्परा-शाखा का विधिपूर्वक अध्ययन इसी विधि की प्रेरणा से किया करता है । प्रत्येक विधिवाक्य अपने विधेय का विधान करता हुआ उसकी सार्थकता विध्यन्तर से अपना आशेष से प्राप्त करता है । इस प्रकार यह विधिवाक्य भी अपने विधेय स्वाध्याय का विधान करता हुआ उसकी सार्थकता सिद्ध करता है । उसकी सार्थकता दो प्रकार से हो सकती है—अध्ययन से केवल अपनी शाखा को कंठस्थ कर लेना अथवा उसके असन्निवृद्ध अर्थज्ञान को प्राप्त कर लेना । इन दोनों प्रयोजनों में पहला प्रयोजन अक्षर-ग्रहण-मात्र कहलाता है और दूसरा प्रयोजन अर्थज्ञान । पञ्चपादाचार्य ने केवल अक्षर-ग्रहण ही स्वाध्यायाध्ययन का फल माना है^{१२०} किन्तु वाचस्पति मिश्र ने उनके पक्ष को निबल उठराते हुए भाट्टसम्मत अर्थज्ञान फल माना है ।^{१२१} अर्थज्ञान फल जब तक नहीं माना जाता तब तक मीमांसा को कोई अवसर प्राप्त नहीं होता भले ही वह पूर्वमीमांसा हो या उत्तरमीमांसा । किन्तु अर्थज्ञान प्रयोजन मान लेने पर वह मीमांसा के बिना सम्भव नहीं होता । अतः उसके लिए मीमांसा की अनिवार्य उपादेयता सिद्ध हो जाती है । इस प्रकार पूर्वमीमांसा एवं उत्तरमीमांसा का आरम्भ धर्म्य न होकर एक बहुत बड़े प्रयोजन का साधक होता है । अक्षरग्रहणमात्र फल मान लेने पर केवल अध्ययनमात्र से उसकी प्राप्ति हो जाती है । मीमांसा को वाक्य-विचार तक बढ़ने का कोई अवसर हाथ ही नहीं आता । अतः धर्मविचार या ब्रह्म-विचार की सार्थकता इसी में है कि हम स्वाध्यायाध्ययन विधि का प्रयोजन असंदिग्ध अर्थ-बोध मानें ।

१८. वैश्वानरत्वाविधान

वैश्वनराधिकरण^{१२२} में पञ्चपादिकाकार की दृष्टि का निराकरण वाचस्पति मिश्र ने किया है जिस पर प्रकाश डालते हुए कल्पतरुकार का कहना है कि "पंचपादी-कृतस्तु वाजसनेयिवावयस्याप्यात्मोपक्रमत्वसाभे कि शाखान्तरातोचनयेति पशुपन्तः पुरुषम-

नृप वैश्वानरत्वं विप्रैर्यमिति व्याचक्षते ।”^{११३} अर्थात् पञ्चादिकाकार ने पुरुष के अनुवाद में वैश्वानर-शब्द का विधान मानकर “स एगोऽग्निर्वैश्वानरो यत्पुरुषः स यो हेतुनेत्रपत्तिं वैश्वानरं पुत्रवं पुरुषेज्यतःप्रतिष्ठितं वेद” (शं. ब्रा० १०।६।१।११) — इस वाक्य की व्याख्या की है। स्वतन्त्र विज्ञानों द्वारा वाचस्पति मिश्र ने कहा है— “अतएव यत्पुरुष इति पुरुषमनूय न वैश्वानरो विधीयते। तथा सति पुरुषे वैश्वानरदृष्टिरुपदिश्येत। एवं च परमेश्वरदृष्टिर्हि जाठरे वैश्वानर इहोपदिश्यत इति भाष्यं विरुद्धते।”^{११४} अर्थात् पुरुष का अनुवाद करके वैश्वानर का विधान नहीं किया जा सकता क्योंकि ऐसा करने पर पुरुष में वैश्वानर दृष्टि का उपदेश होगा जो कि ‘परमेश्वरदृष्टिर्हि जाठरे वैश्वानर इहोपदिश्यते’^{११५} इस भाष्य के विरुद्ध हो जाता है।

आशय यह है कि उपासना तीन प्रकार की उपनिषत्काण्ड में वर्णित है— (१) अहं-ग्रह-उपासना (२) सम्पदुपासना (३) प्रतीकोपसना। अहं-ग्रहोपासना में अहंभाव की प्रधानता होती है। सम्पदुपासना में अपकृष्ट माध्यम में उत्कृष्ट स्वरूप का आरोप करके उपासना की जाती है तथा प्रतीकोपासना में किसी पापाण या शालिग्राम विग्रह को माध्यम बनाकर परम पुरुष की उपासना की जाती है। वैश्वानर में यदि पुरुष-दृष्टि का आरोप होता है, जैसा कि भाष्यकार का मत है, तो अपकृष्ट वैश्वानर में उत्कृष्ट परमेश्वर का आरोप करके सम्पदुपासना का यथावत् स्वरूप उत्पन्न हो जाता है और यदि परमेश्वर में वैश्वानर की भावना की जाय तब उत्कृष्ट में अपकृष्ट का आरोप मानना होगा जो कि उपासक सम्प्रदाय से अत्यन्त विरुद्ध होगा। इसलिए जाठर वैश्वानर में परमेश्वर-दृष्टि का ही विधान समुचित प्रतीत होता है, इससे विपरीत नहीं।

कल्पतरुकार अमलानन्द सरस्वती ने वाचस्पति मिश्र के द्वारा दिए गए पंचपादिकाविषयक दोष को चिन्त्य बताते हुए कहा है— “पंचपादां तु जाठरे ईश्वरदृष्टि-मुक्त्या योगादग्निर्वैश्वानरशब्दयोरीश्वरे वृत्तिरिति पक्षान्तरं वक्तुमयम् उद्देश्यविधेय-भावव्यत्यय आश्रित इति चिन्त्यमिदं दूषणम्”^{११६} अर्थात् पंचपादिकाकार ने जाठराग्नि में परमेश्वर-दृष्टि का उपपादन करने के पश्चात् अग्नि और वैश्वानर शब्दों को भी योगिक मानकर परमेश्वर परक माना है और इसे पक्षान्तर माना है— इस पक्षान्तर में उद्देश्य-विधेयभाव का व्यत्यय किया गया है, प्रथम पक्ष में नहीं। अतः वाचस्पति मिश्र का दोष विचारणीय प्रतीत होता है।

१.६. ब्रह्म में आकाश की मुख्य वृत्ति का निरास

‘प्रतिदेशच’ (ब० सू० १।३।१७)—इस सूत्र में आकाश शब्द परमेश्वरपरक प्रसिद्ध है, ऐसा कहा गया है।^{११७} यहाँ पर वाचस्पति मिश्र ने सोचा है कि आकाश शब्द की कौन-सी वृत्ति परमेश्वर में मानी जाय—गोणी, लक्षणा अथवा निरुद्ध वृत्ति^{११८} अर्थात् आकाश शब्द की ब्रह्म में लक्ष्यमाण विभूत्वादि गुण के भेद से गोणी वृत्ति नहीं मानी जा सकती एवं रथांगनाम शब्द की चक्रत्वाक अर्थ में लक्षणा के समान लक्षणा की जा सकती है किन्तु अत्यन्त निरुद्ध लक्षणा मानी जाती है। यह निश्चित है कि आकाश शब्द की मुख्य वृत्ति ब्रह्म में कभी सम्भव नहीं। पंचपादिकाकार ने आकाश शब्द की

मुख्य (रुद्रि) वृत्ति ब्रह्मा में मानी है, जैसा कि वेदान्त कल्पतरुकार ने कहा है—‘पंचपाशो
पु रुद्रिरुक्ता’ (कल्पा १।३।१७)। उनके मत का अनुवाद करते हुए वाचस्पति मिश्र
खण्डन करते हैं^{१०६} कि जो लोग आकाशदि को ब्रह्म में वन्निष्ठा (रुद्रि) वृत्ति के द्वारा
प्रवृत्त हुआ मानते हैं, उन लोगों ने भीमांशक-मर्धांश नष्ट करके रख दी है। भीमांश की
मर्धांश है—‘अन्यापदचानेकार्थत्वम्’ (गी० व० १।३।२६) तथा ‘अनन्यत्वम् शब्दार्थः’
अर्थात् एक शब्द के कई मुख्यार्थ नहीं माने जा सकते। मुख्यार्थ वस्तुतः एक ही होता है
जो कि दूसरे शब्दों के द्वारा प्रतिपादित न हो सके। आकाश शब्द जिस प्रकार नभ को
कहता है उसी प्रकार मुख्य रूप से ब्रह्म को नहीं कह सकता। आकाश शब्द से ब्रह्म का
लाभ विभुत्वादि गुणों के योग से हो सकता है। यदि कहा जाय कि आकाश शब्द का
यदि एक ही मुख्यार्थ हो सकता है, दो नहीं तो वह मुख्यार्थ ब्रह्म ही भयों न मान लिया
जाय और धियत् या नभ में उसकी दूसरी वृत्ति क्यों न मान ली जाय तो यह नहीं कह
सकते क्योंकि लौकिक पदार्थों का संगतिग्रहण पहले हुआ करता है और वैदिक पद-पदार्थों
का शक्ति-ग्रह उसके पश्चात्। अतः लोकप्रसिद्ध धियत् आदि अर्थों में आकाश शब्द की
मुख्य वृत्ति माननी होगी, अतः ब्रह्म में मुख्य वृत्ति नहीं मानी जा सकती।

व्याख्या-शैली के प्रसंग में कहा जा चुका है कि भाष्य के समानान्तर चलते हुए
आचार्य मिश्र को जहाँ भाष्याभिप्राय को स्पष्ट करने में कोई विशेष कठिनाई या विसंगति
अनुभव हुई है वहाँ उन्होंने उसे प्रकारान्तर से प्रस्तुत करने का प्रयास किया है। कहीं-
कहीं पर तो उन्होंने भाष्यगठन के प्रति हल्का-सा मतभेद भी व्यक्त कर दिया है तथा ऐसे
स्थल अनेक हैं जहाँ वे, एक व्याख्याकार को जितना कहना चाहिए, उससे कुछ अधिक
ही कह गए हैं। ऐसे स्थलों पर उनका स्वतन्त्र व्यक्तित्व स्पष्टतः शलक उठता है। यहाँ
प्रस्तुत है उनमें से कुछ चुने हुए स्थलों की झाली।

२०. भाष्य की द्विरुक्ति चिन्ता

भाष्यकार ने एक ही विषय को जहाँ दोनों अधिकरणों में कह दिया है उसकी पुन-
रुक्ति या द्विरुक्ति की ओर वाचस्पति मिश्र ने ध्यान आकृष्ट किया है और उस अधिकरण
की स्वरूप-रचना में कुछ अन्तर डालकर भाष्य का तात्पर्य अन्यत्र सूचित कर दिया है।
जमखानन्द सरस्वती ने ‘भामती’ पर होने वाले अनधिकार चेष्टा के आक्षेप का अनुवाद
किया है—‘ननु टीकायां दुरुक्तिचिन्ता न युक्ता, वार्तिके हि सा भवति’^{१०७} अर्थात् भाष्य
की द्विरुक्ति आदि पर विचार का अधिकार वार्तिककार को होता है, साधारण टीकाकार
को नहीं, जैसा कि कहा गया है—

उक्तानुक्तद्विरुक्तानां चिन्ता यत्र प्रसज्यते ।

तं ग्रन्थं वार्तिकं प्राहुः वार्तिकज्ञा मनोविणः ॥^{१०८}

अर्थात् भाष्य के उक्त, अनुक्त और पुनरुक्त आदि विषयों का अनुशीलन एवं उद्बोधन
करते हुए भाष्य की जो व्याख्या की जाती है उसे वार्तिक कहा जाता है। अतः वार्तिक-
कार को भाष्य की पुनरुक्ति पर चिन्ता एवं उसके समाधान का मार्ग खोजना कर्तव्य

होता है। वाचस्पति मिश्र जैसे साधारण टीकाकार को इसकी चिन्ता नहीं करनी चाहिए।

इस आक्षेप का परिमार्जन करने के लिए कल्पतरुकार ने कहा है—“तहि वातिकत्वमस्तु, न हि वातिकस्य शृंगमस्ति। अत एवानन्दमयाधिकरणे मान्त्रवाणिक-सूत्रे आरम्भणाधिकरणे च भावे शेषलब्धेरिति सूत्रभाष्यमनपेक्ष्य व्याख्यां चकार”^{१०२} अर्थात् भामतीकार ने यदि भाष्य की पुनरुक्ति पर प्रकाश डाला तो अनुचित क्या किया? यदि यह अधिकार वातिक-व्याख्या का है तब ‘भामती’ को वातिक माना जा सकता है क्योंकि वातिक के कोई सींग नहीं होते। भाष्य की महत्वपूर्ण व्याख्याविशेष को वातिक कहा जाता है। ‘भामती’ से बढ़कर सांकरभाष्य की महत्वपूर्ण व्याख्या न अभी तक कोई बन सकी है और न आगे बन पाने की सम्भावना है। वातिक ग्रन्थ कहीं-कहीं भाष्य के मार्ग की छोड़कर अर्थात् अनुक्त पर भी प्रकाश डाला करता है। भामती ने भी वैसा ही किया है। जैसे कि—

(१) आनन्दमयाधिकरण के ‘मान्त्रवणिकमेव च गीयते’ (१।१।१५) इस सूत्र के भाष्य में भाष्यकार ने ‘सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म’ (तै० २।१)—इस मन्त्र को मन्त्रवर्ण^{१०३} पद से निदिष्ट कर और उसी के द्वारा प्रतिपादित (मान्त्रवणिक) ब्रह्म की एकवाक्यता ‘अन्योऽन्तरात्मा’ (तै० २।५) इस ब्राह्मणवाक्य में प्रदर्शित ब्रह्म के साथ दिखाकर सिद्धान्त का समर्थन किया है।

किन्तु वाचस्पति मिश्र ने मन्त्रवर्ण पद को गीण अर्थ में मानकर ‘अन्योऽन्तरात्मा’ आदि ब्राह्मणवाक्य को ही मन्त्रवर्ण पद से ग्रहण किया है एवं उसमें प्रतिपादित आनन्द-मय यस्तु को ही मान्त्रवणिक माना है। भाष्य-शब्द-निदिष्ट मार्ग के परित्याग का कारण बतलाते हुए कल्पतरुकार ने कहा है—“भाष्यकृद्भिः सत्यं ज्ञानमनन्तमिति मन्त्रप्रस्तुतं ब्रह्म, आनन्दमयवाक्ये निदिश्यते, प्रकृतत्वादसंबन्धपदव्यवायाभावाच्चेति विवृतं। तत्रे-तरेतरार्थं प्रत्यभिज्ञानाभावाद् मन्त्रब्राह्मणयोर्व्याख्यान-व्याख्येयभावस्याविशदत्वात् प्रकारान्तरेण सूत्रं व्याचष्टे...। यथा मन्त्रः प्रयोगोपायः, एवं कोषचतुष्कवाक्यमानन्दमय-ब्रह्मप्रतिपत्तुर्वाक्यस्य देहादिव्यतिरेकस्य समर्पकत्वाद् गोप्या वृत्त्या मन्त्र उच्यते।”^{१०४} अर्थात् भाष्यकार का वाशय है—‘सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म’ इस मन्त्र में निदिष्ट ब्रह्म ही आगे के ‘अन्योऽन्तरात्मा’ आदि वाक्यों में व्याख्यात हुआ है किन्तु यहाँ पर प्रत्यभिज्ञान अर्थ के न होने के कारण दोनों की एकवाक्यता न सम्भव है और न व्याख्यान-व्याख्येय-भाव अति स्पष्ट। अतः वाचस्पति मिश्र ‘मान्त्रवणिकमेव च गीयते’ इस सूत्र की व्याख्या प्रकारान्तर से प्रस्तुत कर रहे हैं—“अपि च मन्त्रब्राह्मणयोर्व्येयोपायभूतयोः सम्प्रतिपत्ते ब्रह्मवानन्दमयवदार्थः। मन्त्रे हि पुनः पुनः ‘अन्योऽन्तरात्मा’ इति परब्रह्मव्यन्तर-श्रवणात्, तस्येव च ‘अन्योऽन्तरात्माऽनन्दमयः’ इति ब्राह्मणे प्रत्यभिज्ञानात्, परब्रह्म-वानन्दनमित्याह सूत्रकार...। मान्त्रवणिकमेव परं ब्रह्म ब्राह्मणेऽप्यानन्दमय इति गीयते इति।”^{१०५} अर्थात् जिस प्रकार मन्त्र कमनुष्ठानकाल में ध्यापृत होता है, उसी प्रकार ‘अन्योऽन्तरात्मा’ यह ब्राह्मणवाक्य भी प्रधानप्रतिपाद्य परब्रह्म का समर्पक होने के कारण

मन्त्र कहा जा सकता है। अतः इस वाक्य में उत्तरान विज्ञानमयादि शब्दों के द्वारा भी परब्रह्म का ही निर्देश किया जाता है।

इस प्रकार भाष्यमयोजनिका से कुछ दूर हटकर भाष्यपंक्ति मिश्र ने सूत्रार्थ का समन्वय अपने ढंग से किया है जिसे अनुक्तार्थप्रतिपादन कहा जाता है। यह भी वास्तविक का सधन है। अतः भारती व्याख्या इस दृष्टि से धार्मिक स्वाध्याय है।

(२) इस प्रकार अनुक्तार्थ प्रदर्शन का निर्देश स्वयान्तर पर भी किया गया है। 'भावे चोपलब्धेः' (२।१।१५) इस सूत्र की भाष्यपंक्ति से यह प्रकट हो रहा है कि वे नैयायिकों जैसा कार्यकारणभावसमर्थक अन्वय-व्यतिरेक दिखाकर प्रकृत में कार्य और कारण का अभेद सिद्ध करना चाहते हैं। इसीलिए भाष्यकार ने कहा है—'इत्येव कारणादनन्त्यत्व कार्यस्य' अर्थात् इस युक्ति के आधार पर भी कार्य के कारण का अभेद सिद्ध किया जा सकता है कि कारण का भाव होने से कार्य का भाव उपलब्ध होता है। जैसे कि नैयायिक लोग कहा करते हैं—'तत्सत्त्वे तत्सत्त्वम् अन्वयः, त्वयदभावे तदभावा व्यतिरेकः'—इस प्रकार का अन्वयव्यतिरेक जिन दो पदार्थों में उपलब्ध होता है, उनमें कार्यकारणभाव माना जाता है, जैसे तन्तु और पट में, क्योंकि तन्तु के होने पर पट का भाव और तन्तु के न होने पर पट का अभाव देखा जाता है। अतः तन्तु कारण है और पट कार्य है। 'भावे चोपलब्धेः' इस सूत्र का भी सीधा-सादा यही अर्थ प्रतीत होता है कि कारण का भाव होने पर ही कार्य की उपलब्धि होती है, अतः कारण से कार्य अभिन्न है।

किन्तु हमें यहाँ पर केवल कार्यकारणभाव ही सिद्ध नहीं करना है, अपितु अभेद सिद्ध करना है। कथित अन्वय-व्यतिरेक के आधार पर अभेद सिद्ध नहीं हो सकता। उसके आधार पर केवल कार्य-कारणभाव की सिद्धि होती है, जैसा कि वैशेषिकगण तन्तुओं में समवेत पट का प्रत्ययव्यतिरेक तन्तु के साथ किया करते हैं। इससे हम अपना अन्वय-व्यतिरेक कुछ भिन्न ढंग का बनाना होगा जिससे कि अभेद की सिद्धि हो सके। सूत्र का यथाश्रुत अर्थ वैशेषिकों के पक्ष में भी घटाया जा सकता है, जिससे हमारी अभीष्ट सिद्धि नहीं हो सकती। कारण और कार्य का समवाय सम्बन्ध हमें अभीष्ट नहीं अपितु कारण और कार्य का अभेद सिद्ध करना है। अभेद भी वेदान्त-सम्मत कुछ पारिभाषिक-सा ही है। दहाँ भाट्ट सिद्धान्त के अनुकूल कुछ अनेकवाद का पुट लिए हुए निरूपण-प्रकार अपनाया जाता है। 'भेदसहिष्णुरभेदस्तादात्म्यम्' अर्थात् कारण और कार्य के मध्य में तादात्म्य है और वह तादात्म्य भेदाभेदशबलित माना जाता है अर्थात् सुवर्ण का कमल आदि के साथ भेद भी है और अभेद भी—

कार्यरूपेण तानात्वमभेदः कारणात्मना।

हेमात्मना यथाभेदः कुण्डलाद्यात्मना भिदा ॥^{१८७}

अर्थात् कटक, कुण्डल, केयूर आदि अवस्थाओं में केवल कार्याकारता कटकादि का ही भेद होता है—सुवर्णरूपता का नहीं। अतः कुण्डलादिरूप से उनका भेद एव सुवर्णरूप से अभेद माना जाता है। यहाँ यह विशेष ध्यान देने योग्य बात है कि कुण्डलादि के रूप में सुवर्ण परिणत हुआ करता है। वेदान्त का वाद परिणामवाद नहीं किन्तु विवर्तवाद है।

अतः हमें ब्रह्मत्व कारण और अतद्व्यवहार के मध्य में ऐसे कार्य-कारणभाव की स्थापना करनी है जो ऐकान्तिक अभेद के अनुकूल हो। ब्रह्म अधिष्ठान है और जगत् प्रवर्तित है, कार्य है। इन दोनों का अभेद सुवर्ण और कुण्डलादि के समान सम्भव नहीं हो सकता किन्तु 'अधिष्ठानातिरिक्तसत्ताकत्वाभावः' अर्थात् अधिष्ठान की सत्ता से अतिरिक्त प्रवच की सत्ता नहीं मानी जाती, यही उन दोनों में अभेद है। अतद्व्यावृत्ति और अपोह शब्दों के द्वारा बोधानुमतिदिष्ट अभेद इसमें विवक्षित है। किन्तु यहाँ 'यद्वापत्वं जगत्प्रवचम्' इस रूप में जगत् की सत्ता और प्रतीति अधिष्ठान की सत्ता और प्रतीति पर आश्रित है। अतः ब्रह्म की प्रतीति होने के कारण ही जगत् की प्रतीति है जैसे प्रभा और घट। अतः प्रभा-घट के समान अभेदमाधक अन्वय-व्यतिरेक तक पहुँचने के लिए वाचस्पति मिश्र ने सूत्रवृत्तित मार्ग कुछ लम्बा-सा करके अर्थ किया है।¹⁵⁶ वाचस्पति के अनुसार अभेद-माधक अनुमान-प्रकार का स्वरूप यह निश्चित होता है—'प्रपञ्चः ब्रह्माग्निः तदभावात्-विधापिदायकत्वे सति तदुपलब्धिनियतोपलब्धिकत्वात् मृदभिन्यतवत् ।' इस प्रकार ब्रह्मभाव की उपलब्धि से नियत प्रपञ्चभाव की उपलब्धि होने के कारण प्रपञ्च ब्रह्म से अभिन्न सिद्ध होता है। विशेषणदल के न होने पर वह्नि से नियत धूम में व्यभिचार हो जाता है एवं विशेष्यदल के न होने पर प्रभासाक्षात्कार से नियत साक्षात्कार वाले घटादि में व्यभिचार हो जाता है। अतः विशेष्यदल व विशेषणदल दोनों गृहीत हुए हैं।

वाचस्पति मिश्र की व्याख्या को क्लिष्ट बनाते हुए वात्तिक में कहा गया है कि "केचित्तु—यथाधृतभाष्यव्याख्यानुगारेण व्यभिचारं पश्यन्त एवं सूत्राक्षरं योजयन्ति—'विषयपद विषयविषयपरम्, विषयपदगपि विषयविषयपरम्, तेन कारणीयलम्भाभावा-भावाद्योपादानोपलम्भाभावादिमूढार्थः सपद्यते । तथा च प्रभारूपानुविद्धबुद्धिवोद्येन चाक्षु-णेन न व्यभिचारः, नापि वह्निमावाभावात्विद्वाविधाभावावेन धूमभेदेनेति सिद्धं भवति, इति । तच्च क्लिष्टव्याख्यानस्यादेवोपेक्षणीयम्, भागासिद्धेश्च, शब्दादीनां श्रृणुकादीनां च—'इत्यास्ता तावत्'—¹⁵⁷ अर्थात् वाचस्पति मिश्र ने 'यत् सत्तानियतसत्ताकत्वं यदुप-लब्धिनियतोपलब्धिकत्वं' यह दो धर्मों को अभेदप्रयोजक बताया है, जैसे कि सुवर्ण-सत्ता से नियत सत्ता कुण्डलादि की है, इसलिए कुण्डलादि सुवर्ण से अभिन्न हैं। सुवर्ण की उपलब्धि से नियत कुण्डलादि की उपलब्धि है, अतः कुण्डलादि सुवर्ण से अभिन्न हैं। इस प्रकार का अन्वय-व्यतिरेक सूत्राक्षरों से निकालने में बलेश अधिक है एवं कुछ स्थलों पर हेतु व्यभिचारित भी देखा जाता है, जैसे कि आकाश से शब्द उत्पन्न होता है, शब्द का समवायिकारण आकाश है किन्तु शब्द की उपलब्धि होने पर भी आकाश की उपलब्धि नहीं होती। अतः शब्द की उपलब्धि आकाशोपलब्धि से नियत नहीं है अर्थात् 'उपादानो-पलब्धिसत्त्वं एव उपादेयोपलब्धिसत्त्वम्' होना चाहिए, किन्तु शब्दरूप उपादेय की उपलब्धि होने पर भी आकाशोपादान की उपलब्धि नहीं होती। इसी प्रकार वैशेषिक-प्रक्रियाप्रसिद्ध त्रसरेण एक ऐसा कार्य है कि जिसकी उपलब्धि या प्रत्यक्ष माना जाता है, क्योंकि त्रसरेण के लिए वैशेषिकों का कहना है—'जालान्तरगते भानी यत्सूक्ष्म दृश्यते रजः । तस्य पृष्ठतमो भागः परमाणुरभिधीयते ॥' अर्थात् गवाजद्वार से प्रविष्ट सूर्य की रश्मियों में कुछ उड़ते हुए कण-से दिखायी दिया करते हैं (उन्हें त्रसरेण कहते हैं तथा)

उनका छटा भाग परमाणु कहलाता है।^{१६१} त्रयरेणु ने महत्त्व रश्मिमात्र माना जाता है और उद्भूत रूप माना जाता है। अतएव ये दृष्टि के पथ में आ जाते हैं। त्रयरेणु द्व्यणुक-त्रय के योग में उत्पन्न होते हैं और द्व्यणुक दो त्रयमाणुओं के योग में। त्रयरेणुओं का समवायिकारण या उत्पादान कारण द्व्यणुक माना जाता है। द्व्यणुक का प्रत्यक्ष नहीं होता क्योंकि उनमें महत्त्वगुण और उद्भूत रूप, दोनों नहीं रहते जिनके बिना प्रत्यक्ष संभव नहीं। त्रयरेणु की उपलब्धि होती है, प्रत्यक्ष होता है किन्तु उनके उत्पादान द्व्यणुक का प्रत्यक्ष नहीं होता, अतः उत्पादान की उपलब्धि से नियत त्रयरेणु की उपलब्धि नहीं। द्व्यणुओं की उपलब्धि के बिना भी त्रयरेणु की उपलब्धि हो रही है। इस उपलब्धि में उक्त नियम का व्यभिचार देखा जाता है। अतः वाचस्पति ने 'नाये चोपलब्धिः'—इस सूत्र की विलम्ब कल्पना पर आधृत एक अभिनय पथ का आविष्कार-प्रयास अवश्य किया किन्तु वह सफल प्रतीत नहीं होता।

वाक्तिककार ने आचार्य वाचस्पति मिश्र के परिष्कार पर संभवतः गंभीर चिन्तन न करके आरात दृष्टि से ही उसका अध्ययन और निराकरण कर रखा है, क्योंकि आचार्य वाचस्पति मिश्र गुणक अन्वय-व्यतिरेक तर्कों के आधार पर ब्रह्म और प्रपञ्च का अभेद सिद्ध नहीं करना चाहते^{१६२}, कारण कि श्रुति ने 'नैषा तर्कण गतिरापनेया'^{१६३} कहकर नीरम तर्कों की अवहेलना-सी कर दी है। इसीलिए वाचस्पति मिश्र ने 'तस्य भासा सर्वमिदं विभाति'^{१६४}—उस ब्रह्म की उपलब्धि होने के कारण ही सम्पूर्ण प्रपञ्च की उपलब्धि होती है, इस श्रुति के आधार पर 'उत्पादान की उपलब्धि से नियत उपलब्धि-कत्व' धर्म का प्रपञ्च में प्रतिपादन किया है। यदि वह नियम व्यभिचारित है तो उक्त श्रुति का बाध उपस्थित होता है। इसी प्रकार जो 'सदेव सोम्य इदमग्र आसीत्' आदि श्रुतियों के आधार पर सद्भाविष्ठान के अतिरिक्त सत्ता का अभाव प्रपञ्च में प्रतिपादित है, वह उसी का रूपान्तर है, 'उत्पादानमनानियतगताकत्वकार्यत्वं' इस नियम पर किसी प्रकार का आघात आने पर उक्त श्रुति आहत हुए बिना नहीं रह सकती। वेदान्त-वाक्यप्रतिपादन नियमों का मूल्य अद्वैतवाद में कितना है, इसे सब भली प्रकार जानते हैं। यदि कोई तर्क निबंश भी हो तब भी प्रबल औपनिषदवाक्यों का बल पाकर प्रबल हो जाता है।^{१६५} 'तर्कप्रतिष्ठानात्' (२।१।११) आदि सूत्र श्रोतबल से वचित असहाय तर्क-प्रणाली को अप्रतिष्ठित एवं असाध्य मानता है। मगल-कक्षा में वेदान्ताविरोधी तर्कों का साहाय्य अपेक्षित होता है। इस प्रकार वाचस्पति मिश्र ने 'भावे चोपलब्धिः' सूत्र का जो अर्थ किया, जिस अमिप्राप से किया, वह उनकी एक अपूर्व देव है एवं उनका प्रयास अत्यन्त सराहनीय है।

जैसे यहां भाष्यानुक्तार्थ का संग्रह करने के कारण 'भामती' को वाक्तिक की पदवी प्रदान की जा सकती है, वैसे ही 'त इन्द्रियाणि तद्ध्ययदेशादन्वयं धेच्छात्' (ब्र०सू० २।४।१७) —इस सूत्र के माध्य में पुनर्दत्ति उद्भावना करने के कारण भी भामती को वाक्तिक कहा जा सकता है, जैसा कि कल्पतरुकार ने कहा है—'वाक्तिरुच्यमप्यस्तु न हि वाक्तिकस्य शृंगमस्ति'^{१६६}

२१. प्रधानांगध्याय में प्रदर्शित भाव्यकारीय उदाहरण से भिन्न शावरोदाहरण का सकीर्तन

‘अनन्दादयः प्रधानस्य’ (ब० मू० ३।३।११) इस अधिकरण में विविध शाय्याओं में प्रतिपादित ब्रह्म के भावात्मक विशेषणों का उपसंहार ब्रह्म में सिद्ध किया जा चुका है। निषेधात्मक विशेषण भी उसी अधिकरण के आधार पर ब्रह्म में उपसंहृत किये जा सकते हैं, इसके लिए पृथक् अधिकरण-रचना की आवश्यकता नहीं थी। फिर भी भाष्यकार ने कहा है कि उस पूर्व अधिकरण का ही यह विस्तार समझा जा सकता है। वृहदारण्यकोपनिषद् में कहा गया है—‘एतद्वै तदक्षरं गामि ब्राह्मणा अभिवदन्त्यस्यूल-मनण्वह्मस्वमीर्यमलोहितमस्नेहम्’ (बृ० ३।१।८), मुण्डकोपनिषद् में कहा गया है—‘अथ परा यथा तदक्षरमधिगम्यते। यत्तदद्वैतमग्राह्यमगोत्रमवर्णम् (मु० १।१।४-६)। अर्थात् ब्रह्म अस्यूल, अनणु, अह्रस्व, अदीर्घ, अलोहित, अस्नेह, अद्वैत, अग्राह्य, अगोत्र, अवर्णन है। यहाँ पर सन्देह का प्रकार कल्पतरुकार ने दिखाया है—

भवेद् ब्रह्मरूपस्यादानन्दोपसंहृतिः।

निषेधानामनात्मत्वान्नोपसंहारसंभवः ॥१॥

ग्रानन्त्याच्च निषेधानां तन्निषेधधियामपि।

ग्रसंख्येयतयैत्रय कथं शक्योपसंहृतिः ॥२॥

स्थालीपुलाकवस्किंचिन्निषेधेनाभ्यलक्षणं।

यथा श्रुतेन तत्सिद्धेरुपसंहरणं वृथा ॥३॥ २१

अर्थात् आनन्दादिमांशरूप विशेषणों का उपसंहार ब्रह्म में किया जा सकता है क्योंकि आनन्दत्वादि सभी भावधर्म ब्रह्मस्वरूप ही हैं, भिन्न नहीं, किन्तु अस्यूलादि विशेषणों के द्वारा स्थूलत्वादि विशेषणों का निषेध किया जाता है। निषेध ब्रह्म-स्वरूप नहीं हो सकता क्योंकि नैयायिकगण प्रतियोगी-अनुयोगी भाव को स्वरूपसम्बन्ध-विशेष मानते हैं जो कि प्रतियोगी-अनुयोगी उभयरूप होता है, एक का नहीं। प्रतियोगी के भेद से निषेध भी अनन्त हो जाया करता है। घटानिषेधक वाक्य या ज्ञान के द्वारा घटादि का निषेध संभव नहीं। पटादि का निषेध करने के लिए वाक्यान्तर व ज्ञानान्तर की अपेक्षा होती है। निषेधज्ञान अनन्त है, एक ब्रह्म से उनका अभेद सम्बन्ध नहीं हो सकता। अतः ब्रह्म में किसी एक निषेध से एक निषेध्य वस्तु का ही निषेध कर सकते हैं, सभी निषेध्य पदार्थों का निषेध नहीं है। इस प्रकार पूर्वपक्ष करने के पश्चात् सिद्धान्त किया गया है^{१०} कि प्रतियोगी का भेद सभी है जबकि तत्तद्भ्यस्ति, का निषेध किया जाए किन्तु अनात्मरूप से सबका संग्रह करके यदि निषेध किया जाता है तब सभी निषेध्य अनात्मत्वाक्रान्त होने का कारण एक रूप में सगृहीत हो जाते हैं, भिन्न नहीं रह जाते। अतः शरीर, इन्द्रिय आदि सभी निषेध्य पदार्थों का निषेध ब्रह्म में उपसंहृत होता है। प्रकृत में ब्रह्मबोध प्रधान है और इतरनिषेध उसी का अंग माना जाता है, प्रधान के अनुसार अंग का अनुष्ठान हुआ करता है। इस न्याय का स्पष्टीकरण करने के लिए भाष्यकार ने जो दृष्टान्त दिया है, शावरभाष्य में उससे भिन्न दृष्टान्त दिया गया है। वाचस्पति मिश्र ने शावरवामी

the future of the world is a subject of great importance to all of us. It is a subject that has been discussed for centuries, and it is one that will continue to be discussed for many years to come. The future is a subject that is both fascinating and terrifying. It is a subject that has the power to inspire us to great deeds, and it is a subject that has the power to terrify us into despair. The future is a subject that is both a challenge and an opportunity. It is a subject that we must all face, and it is a subject that we must all try to understand. The future is a subject that is both a mystery and a reality. It is a subject that we must all try to grasp, and it is a subject that we must all try to control. The future is a subject that is both a dream and a nightmare. It is a subject that we must all try to see, and it is a subject that we must all try to change. The future is a subject that is both a hope and a warning. It is a subject that we must all try to believe, and it is a subject that we must all try to live. The future is a subject that is both a promise and a threat. It is a subject that we must all try to keep, and it is a subject that we must all try to avoid. The future is a subject that is both a goal and a danger. It is a subject that we must all try to reach, and it is a subject that we must all try to escape. The future is a subject that is both a dream and a reality. It is a subject that we must all try to see, and it is a subject that we must all try to change. The future is a subject that is both a hope and a warning. It is a subject that we must all try to believe, and it is a subject that we must all try to live. The future is a subject that is both a promise and a threat. It is a subject that we must all try to keep, and it is a subject that we must all try to avoid. The future is a subject that is both a goal and a danger. It is a subject that we must all try to reach, and it is a subject that we must all try to escape.

THE FUTURE OF THE WORLD

The future of the world is a subject of great importance to all of us. It is a subject that has been discussed for centuries, and it is one that will continue to be discussed for many years to come. The future is a subject that is both fascinating and terrifying. It is a subject that has the power to inspire us to great deeds, and it is a subject that has the power to terrify us into despair. The future is a subject that is both a challenge and an opportunity. It is a subject that we must all face, and it is a subject that we must all try to understand. The future is a subject that is both a mystery and a reality. It is a subject that we must all try to grasp, and it is a subject that we must all try to control. The future is a subject that is both a dream and a nightmare. It is a subject that we must all try to see, and it is a subject that we must all try to change. The future is a subject that is both a hope and a warning. It is a subject that we must all try to believe, and it is a subject that we must all try to live. The future is a subject that is both a promise and a threat. It is a subject that we must all try to keep, and it is a subject that we must all try to avoid. The future is a subject that is both a goal and a danger. It is a subject that we must all try to reach, and it is a subject that we must all try to escape. The future is a subject that is both a dream and a reality. It is a subject that we must all try to see, and it is a subject that we must all try to change. The future is a subject that is both a hope and a warning. It is a subject that we must all try to believe, and it is a subject that we must all try to live. The future is a subject that is both a promise and a threat. It is a subject that we must all try to keep, and it is a subject that we must all try to avoid. The future is a subject that is both a goal and a danger. It is a subject that we must all try to reach, and it is a subject that we must all try to escape.

का विवेचन कर रही है। अतः यहाँ कोई भी असंगति नहीं है। उस प्रकार भाष्य के अथवापक्ष की रक्षा आचार्य वाचस्पति मिश्र ने सफलतापूर्वक की है।

२३. 'अध्यास' का अर्थ

'व्याप्तिश्च समजमम्' (ब्र०सू० २।२।६) के भाष्य में शंकर ने 'आमिनात्पश्च-मुद्गीयमुपासीत' (छा० १।१।१) यह श्रुति उद्धृत की है। यहाँ उन्होंने कहा है^{२३} कि इस श्रुतिस्पृश्वर उद्गीय शब्दों में सामानाधिकरण्य ध्रूयमाण है, किन्तु यहाँ विचारणीय है कि यहाँ सामानाधिकरण्य का कौन-सा पक्ष प्राह्य है—अध्यास, अपवाद अथवा एकाग्र्य? इसी प्रसंग में अध्यास का विवेचन करते हुए भाष्यकार ने कहा है कि जहाँ दो वस्तुओं में भेद-बुद्धि के निवृत्त न होने पर भी अर्थात् भेद-बुद्धि के अनुवर्तमान होने पर भी एक में अन्य बुद्धि की जाती है उसे अध्यास कहते हैं, जैसे नाम में ब्रह्म-बुद्धि जहाँ की जाती है, वहाँ भी ब्रह्मबुद्धि में नामबुद्धि की निवृत्ति नहीं होती। इसी प्रकार प्रकृत में भी अक्षर में उद्गीयबुद्धि अध्यासरूप है।

किन्तु यहाँ वाचस्पति मिश्र ने अध्यास के उपर्युक्त लक्षण में थोड़ा परिवर्तन कर दिया है^{२४} और अध्यास का गौणी बुद्धि अर्थ करके उपर्युक्त भाष्य की योजना की है। उनका कहना है कि अध्यास सदा अविवेकपूर्णक होता है, अतः वहाँ भेद-बुद्धि नहीं होती। जब भेदबुद्धि होती है एक वस्तु में दूसरी वस्तु का आरोप किया जाता है तो वह गौणी बुद्धि कहलाती है, जैसे माणवक में माणवकबुद्धि की निवृत्ति न होने पर भी 'सिंहो-माणवकः'—इस प्रकार से सिंहबुद्धि की जाती है अथवा जस प्रतिमा में वासुदेवबुद्धि की जाती है। इसीलिए 'अहमिहेवास्मि गदने जानानः' इत्यादि व्यवहार की गौणता या ओपचारिकता का खण्डन करते हुए वाचस्पति ने अध्यासभाष्य की भामती में कहा है कि जहाँ दोनों में भेद अनुभवसिद्ध हो, पश्चात् एक शब्द का दूसरे में प्रयोग होता है, तब गौणव्यवहार माना जाता है अर्थात् गौण या ओपचारिक व्यवहार के लिए दोनों वस्तुओं का भेदज्ञान आवश्यक है और जहाँ दोनों (आरोप्य-आरोपाधिकरण) में भेदज्ञान न हो, वहाँ अध्यास होता है। प्रस्तुत प्रकरण में अक्षर से उद्गीय बुद्धि जहाँ की गई है, वहाँ दोनों में भेदज्ञान अनुभवसिद्ध है। अतः वहाँ 'सिंहो माणवकः' की तरह गौणी बुद्धि है। इसीलिए अध्यास का अर्थ यहाँ 'गौणी बुद्धि' करना चाहिए, यह वाचस्पत्य कथन सर्वथा संगत है।

२४. प्राण-लय

'मोक्षप्रश्ने सहुपगमादिव्यः' (ब्र०सू० ४।२।४)—इस सूत्र में यह निर्णीत किया गया है कि प्राण का लय देहेन्द्रियजराधृक् जीव में होता है, किन्तु 'भूतेषु तच्छूतेः' (ब्र०सू० ४।२।५)—इस उत्तर सूत्र के शकामाध्य और समाधानभाष्य को देखने से यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि प्राण-सयुक्त जीव तेजःसहित भूत-सूक्ष्मों में अवस्थित होता है, जैसा कि भाष्यकार ने कहा है "ननु प्राणस्तेजसि" इति श्रूयते, कथं प्राणोऽव्यक्त इत्यधिका-वापः क्रियते? नैव दोषः, अद्यक्षप्रधानत्वाद्भुक्तमणादिव्यवहारस्य, श्रुत्यन्तरगतस्यापि च

विशेषरूपावेक्षणीयत्वात् ॥६॥ ...स प्राणमयुक्तोऽप्रत्यक्षः स मनुजस्त्विषु भूतेषु देहबीज-
भूतेषु सूक्ष्मत्ववान्तरात् इत्यवगत्यर्थम्, प्राणमतेत्येतां भूतेः । ननु 'यि श्रुतिः प्राणस्य
तेजसि स्थितिं दर्शयति न प्राणमयुक्तस्याध्यक्षस्य, नैव दोषः, नोऽध्यक्ष इत्यध्यक्षत्वात्-
राल उपसंभवात् ॥१०॥ किन्तु यह भाष्य उपक्रम-विग्रह पठता है क्योंकि उपक्रम में
अध्यक्ष स प्राण का लय बतलाया गया है न कि प्राणमयुक्त अध्यक्ष का लय महिष भूत-
सूक्ष्म में ।

भामतीकार ने इस असंगति को दूर किया है । उन्होंने इस भाष्य का स्पष्टीकरण
करते हुए लिखा है कि 'प्राणस्तेजसि' इस श्रुति में तेज स प्राणवृत्ति का लय प्रतीत होता
है तथापि विद्वानों ने एक शास्त्रा में श्रुत वस्तु का दूसरी शास्त्राओं में भी उपसंहार
होता है, इस नियम के अनुसार अन्य शास्त्राश्रित श्रुति में विज्ञानात्मा ने ही अर्थात् जीव में
ही प्राण का लय प्रतीत होता है — 'एषमेवेमात्मानमन्तकावे सर्वे प्राणा अभिसंम'यन्ति
दर्शयद्ध्योच्छ्वासी भवति' । 'प्राणस्तेजसि' यह श्रुति भी तेजस् में अतिरिक्त देहबीजभूत
पंचभूत सूक्ष्म परिवार का अध्यक्ष जो जीवात्मा उसमें प्राणवृत्ति का लय होता है—
यह बतला रही है । ऐसा अर्थ मानने पर उपक्रम में कोई विरोध नहीं क्योंकि उपक्रम में
भी अध्यक्ष विज्ञानात्मा में ही प्राणवृत्ति का लय बतलाया गया है और इस श्रुति से भी
यही सिद्ध होता है ॥१०॥

२४. 'दुर्निप्रपततर' शब्द का अर्थ

'सामान्यापत्तिव्यवत्तेः' (३।१।२२) अधिकरण में इष्टापूर्तकारी सानुशयी
व्यक्तियों के विषय में श्रुति ने कहा है—'अथैतमेवाध्वान पुन निवर्तन्ते दयितमाकाशमाका-
शाद् वायुं वायुर्भूत्वा धूमो भवति धूमो भूत्वाऽग्नं भवत्वग्नं भूत्वा मेघो भवति मेघो भूत्वा
प्रवपति' ॥२०॥ अर्थात् पञ्चलोक में निर्धारित समय तक रहने के पश्चात् फिर उसी मार्ग से
उन जीवों का आवर्तन इस लोक में होता है । उसका क्रम यह बताया गया है कि आकाश
भाव को वे जीव पहले प्राप्त होते हैं, आकाशभाव-प्राप्ति का अर्थ आकाश की सदृशता
प्राप्त करना होता है । आकाशभावापत्ति के पश्चात् वायुरूपापत्ति होती है । उससे धूम-
रूपापत्ति होती है । यहाँ सन्देह होता है कि आकाशरूपापत्ति के पश्चात् वायुरूपापत्ति
प्राप्त होने में कुछ विलम्ब लगता है अथवा बिना विलम्ब के सीधे रूपान्तर की प्राप्ति
होती जाती है ? इस सन्देह पर शंकराचार्य ने पूर्वपक्ष उठाया है—'तत्रानियमः, नियम-
कारिणः शास्त्रस्याभावादिति' ॥२०॥ अर्थात् शिलम्बाविलम्ब का नियामक कोई शास्त्र न
होने के कारण कोई नियम नहीं । इस पूर्वपक्ष का परिहार करते हुए 'नातिचिरेण विरोधात्'
(३।१।२३)—इस सूत्र के द्वारा सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है कि 'अल्पमत्त्वं कालमा-
काशादिभ्य वेत्तावस्थाय वर्षधाराभिः सहैमां भुवमावतन्ति । ...तस्माद् बीद्यादिभावापत्तेः
प्राणत्वेनैव कालेनावरोहः स्यादिति ।' ॥२०॥ अर्थात् बीहि आदि भावापत्ति के क्रम में जीव
के लिए कहा गया है—'दुर्निप्रपततर' इसका अर्थ होता है दुःखपूर्वक विलम्ब से रूपान्तर-
रापत्ति होती है । इससे यह स्पष्ट है कि इससे पूर्व आकाश, वायु आदि के रूपापत्तिक्रम
में सुकरता एव अचिरकालता होती है ।

भाष्यकारीय पूर्वपक्ष में असंगति प्रतीत होती है, क्योंकि ब्रीहि आदि स्यादन्ति के जब विलम्बता का प्रतिपादन किया गया है उसमें पूर्व की गति में अतिवृत्ति का नाम होता है, तब विलम्ब का सम्बन्ध कैसे उठाया जा सकता है ? यदि दुर्निप्रपन्नतर शब्द का अर्थ दुःखपूर्वक निःसरण किया जाए और उसके द्वारा पूर्व की गति में मुख्यपूर्वता का लक्षण किया जाए तो ऐसा नहीं किया जा सकता क्योंकि उत्तर अधिकरण में दुःखलक्षणा का निषेध उन जीवों में किया गया है। अतः दुर्निप्रपन्नतर शब्द का एकमात्र विलम्ब ही अर्थ किया जा सकता है, दूसरा नहीं। भामतीकार ने दुर्निप्रपन्नतर का अर्थ करने हुए कहा है—'दुर्निप्रपन्नतरम्' इति दुःखेन निःसरणं कृते न तु विलम्बेनेति सम्मते पूर्व-पक्षो^{१११} अर्थात् 'दुर्' शब्द का दुःख अर्थ ही हो सकता है, विलम्ब नहीं क्योंकि उत्तर अधिकरण में दुःख का निषेध देवकर पूर्वपक्ष में उसका विधान महजतः अवगत हो जाता है, और सिद्धांती ने कहा है—'विना स्युषशरीरं न सूक्ष्मशरीरं दुःखभागिति दुर्निप्रपन्न-तर विलम्ब लक्षणीति राद्वान्तः'^{११२} अर्थात् ब्रीहि आदि गतिक्रम में जीवों का केवल सूक्ष्मशरीर ही शरीर है, स्थूल शरीर नहीं होता, स्थूल शरीर के विना दुःखानुभूति नहीं हो सकती। अतः दुर्निप्रपन्नतर का 'दुःख' अर्थ सम्मत नहीं। परिशेषतः विलम्ब अर्थ करना होगा। यदि वह अभिप्रेत नहीं है तो उसका लक्षणा के द्वारा बोध किया जाए। जहाँ पर अभिप्रेतार्थ का बाध होता है वहाँ लक्षणा या गौणी वृत्ति से अर्थान्तरपरक पद्वद को माना जाता है। अतः वहाँ ब्रीहि आदि उपापत्ति में विलम्ब-प्रतिपादन के कारण उसके पूर्व आकाशदि गतिक्रम में अतिवृत्ति का बोध हो जाता है।

२६. वृत्तिकारकृत व्याख्योत्कर्षसमर्थन

'त इन्द्रियाणि तद्व्यवशेनाभ्यस्य श्रेयसात्' (२।४।१७)—इस सूत्र का भाष्य करते हुए आचार्य शंकर ने तत्त्वान्तर पद का अन्वयाहार^{११३} करके सूत्र की योजना की है। सम्बन्ध उठाया गया है, क्या मुख्य प्राण के ही वृत्तिविशेष दूसरे प्राण हैं अथवा मुख्य प्राण से तत्त्वान्तर। पूर्वपक्ष किया गया है—मुख्य प्राण के ही वृत्तिविशेष इतर प्राण हैं। सिद्धान्त किया गया है—मुख्य प्राण की अन्वया से वागादि एकादश इन्द्रियाँ भिन्न हैं क्योंकि मुख्यप्राण की छोड़कर अवशिष्ट एकादश इन्द्रियों में 'इन्द्रिय' व्यवशेन हुआ है।

आचार्य वाचस्पति मिश्र ने शंकराचार्य की सूत्र-योजनिका में कुछ मन्थारस्य बख्कर वृत्तिकार की व्याख्या में उत्कर्ष दिखते हुए कहा है—'अन्ये तु भेदशब्दाध्याहार-नित्या भेदश्रुतेष्वेति वीनकस्यभिधा च तच्छब्दस्य खान्तरीकतपरामर्शकत्वादभ्यस्यार्थ-याचकः'^{११४} अर्थात् वृत्तिकार ने पदाध्याहार के विना एवं उत्तर सूत्र में पुनरुक्ति बचाते हुए सूत्रगत 'ते' पद से पूर्व सूत्रचर्चित आकाशदि परामर्श करते हुए इस सूत्र की अन्य प्रकार से व्याख्या की है। क्या पूर्वकथित एकादश वागादि प्राण ही इन्द्रिय हैं ? अथवा मुख्य प्राण भी इन्द्रिय है ? इस प्रकार का सम्बन्ध होने पर पूर्वपक्षी ने कहा है कि इन्द्रिय का अर्थ होता है 'इन्द्रस्य आत्मनो लिङ्गम्' इन्द्रशब्दप्रतिपादित आत्मा के समक उपकरणों को इन्द्रिय माना जाता है। अतः एकादश इन्द्रिय और प्राण इन सब में इन्द्रियरूप का प्रयोग करना चाहिए। स्वरादिविषयक आलोचन (ज्ञान) के कारण को इन्द्रिय नहीं कहा जा

सकता क्योंकि आलोचक आदि में उक्त कारणता रहने के कारण अतिव्याप्ति होती है, इसलिए पूर्वोक्त इन्द्रिय का लक्षण निर्दिष्ट है, उसके अनुसार वाग्वादि के समान प्राण को भी इन्द्रिय मानना चाहिए। इस प्रकार पूर्वोक्त के उपरिष्ठ होने पर निम्नलिखित किया गया है—‘श्रेष्ठान्द्रियम्’—श्रेष्ठ प्राण की व्याख्या में निम्न वाग्वादि को ही इन्द्रिय समझना चाहिए क्योंकि इन्हीं में इन्द्रिय शब्द का आदेश (व्यवहार) किया गया है। दूसरे प्राण में इन्द्रिय शब्द का प्रयोग नहीं किया जाता। उत्पन्निकता जैसे ही इन्द्रिय शब्द का व्युत्पत्ति-मात्र है, जैसे ‘गो’ पद की व्युत्पत्ति ‘गोः’—इस प्रकार व्युत्पत्ति की जानी है। उसे शब्द का प्रवृत्तिनिमित्त नहीं माना जाता। ‘गो’ पद का प्रवृत्तिनिमित्त जैसे गोत्व माना जाता है वैसे ही इन्द्रिय को ही इन्द्रिय शब्द का प्रवृत्तिनिमित्त माना जाता है। रूपान्तर-आलोचन-करणत्व को इन्द्रियत्व मानने पर भी आलोचकादि में अति प्रसक्ति नहीं होती, क्योंकि उक्त लक्षण में ‘देहादिष्वनन्ते सति’ विशेषण जोड़ा जाता है। आलोचकादि देहादिभिरुक्त नहीं होते। अतः वाग्वादि एकादश इन्द्रियों में ही इन्द्रिय शब्द कठ निश्चित होता है, प्राण इन्द्रिय नहीं।

वाचस्पति मिश्र ने इस मूल के भाष्यकारीय अधिकरण के लिए कहा है—‘भाष्य-कारीय आधिकरण भेदश्चेति श्रित्वादिषु सूत्रेषु नेयम्’^{१११} अर्थात् ‘त इन्द्रियाणि तद्व्यपदेशा-स्य च श्रेष्ठान्द्रियम्’ (२।४।१७) केवल इस मूल का भाष्य न गानकर उत्तरवर्ती दो सूत्रों को मिलाकर भिन्न-भिन्नों के पूर्ण अन्वय पर भाष्यकारीय अधिकरण-रचना युक्तिसंगत हो सकती है। केवल प्रथम सूत्र को वही व्याख्या मान लेने पर उत्तरवर्ती सूत्रों के साथ पुनरुक्ति प्रसक्त होती है।^{११२}

आचार्य वाचस्पति मिश्र के द्वारा वृत्तिकारीय मत का उपन्यास करने का अभि-प्राय क्या आचार्यभाष्य में व्युत्पत्ति का प्रदर्शन है? अथवा वृत्तिकारीय मत में ही ग्लूतता या उद्भवत्व है? इस प्रकार की जिज्ञासा में कल्पतरुकार आचार्य अमलानन्द सरस्वती ने कहा है—“तत्रापरितीय दर्शयन् व्याख्यान्तरमाह—” एवं चाद्यसूत्रे एव यद् भाष्य-कारैरिन्द्रियाणां प्राणवृत्तिस्थानिरसनमकारि, तन्मात्रमयुक्तमित्युक्तं भवति।”^{११३} अर्थात् भाष्यकारीय अधिकरण-रचना में वाचस्पति मिश्र को परितीय नहीं है। अतः वृत्तिकार का मत उपन्यस्त किया है। केवल प्रथम मूल में उस प्रकार का भाष्य सर्वथा अयुक्त है।

किन्तु परिमलकार आचार्य अप्रयोज्यता ने कल्पतरु की अपेक्षा हमारे ही विपरीत पक्ष का आधिपत्य करते हुए कहा है—“वस्तुतस्तु भाष्यकारीयमात्रमात्रसूत्र-व्याख्यायामयुक्तत्वप्रदर्शनार्थं न भवति वृत्तिकारमतोपपत्त्याः किन्तु तस्यैवायुक्तत्व-प्रदर्शनार्थः। तस्मिन्नुपन्यस्यमान एव हि तदयुक्तत्वं स्पष्टं प्रतीयते।”^{११४} अर्थात् भाष्यकारीय प्रथम सूत्र की व्याख्या में अयुक्तत्व प्रदर्शित करने के लिए वृत्तिकार के मत का उल्लेख नहीं किया गया है किन्तु वृत्तिकारीय मत में ही व्युत्पत्ति ध्वनित करने के लिए उस मत का उपन्यास किया गया है, क्योंकि वृत्तिकार ने दो प्रकार से इन्द्रिय पद का निर्वचन प्रस्तुत किया है—(१) ‘इन्द्र-सिक्तत्वं इन्द्रियत्वम्’ (२) ‘रूपान्तरालोचन-मायकरणत्वम् इन्द्रियत्वम्।’ पहला लक्षण प्राणसाधारण है और द्वितीय लक्षण प्राण-व्यावृत्त एकादश इन्द्रियमात्रवृत्ति होना चाहिए किन्तु वह केवल ५ ज्ञानेन्द्रिय और मन,

६ में ही संकुचित रह जाता है। कर्मोन्मिष में यह लक्षण नहीं जाता, क्योंकि आत्मोन्मिष-ज्ञान को केवल ज्ञानेन्द्रिय जन्म दिया करते हैं, कर्मोन्मिष नहीं। कर्मोन्मिष जिया के साधन माने जाते हैं। इस अवस्था के साथ-साथ हमें यह भी सोचना है कि यह वेदान्त दर्शन कोई वैशेषिक दर्शन नहीं है कि साधर्म्य-वैधर्म्य का विचार ही मोक्ष के लिए पर्याप्त समझा जाय, किन्तु 'तत्त्व'—पदार्थपरिमोक्षण करना वेदान्त-विचार का मुख्य प्रयोजन है। भाष्यकारीय पूर्वपक्षरीति से यदि सभी इन्द्रियों को प्राण की वृत्ति मान लिया जाता है तब केवल 'नाहं प्राणः' इस प्रकार के प्राण के व्यतिरेक से इन्द्रिय का भी व्यतिरेक हो जाता है क्योंकि इन्द्रिय भी प्राणों का स्रष्टा में सम्मिलित हो जाती है और सिद्धान्त पक्ष में प्राण ने भिन्न इन्द्रियों को माना गया तब इन्द्रियव्यतिरेक पृथक् करना होगा। 'नहं प्राणः, नाहं चक्षुः, नाहं श्रोत्रम्'—इस प्रकार १२ व्यतिरेक वाक्यों के द्वारा आत्म-व्यतिरेक सिद्ध करना होगा। फलतः भाष्यकार के अधिकरण में पूर्वपक्ष या उत्तरपक्ष में से प्रत्येक पक्ष का 'तत्त्व'—पदार्थ-परिमोक्षण का लक्ष्य सिद्ध हो जाता है किन्तु वृत्तिकार के मन में केवल साधर्म्य-वैधर्म्य का ही निश्चय हो पाता है, जिसका वेदान्त प्रक्रिया से कोई विशेष सम्बन्ध नहीं। उसका पूर्वपक्ष और उत्तरपक्ष दोनों असंगत हैं। इस असंगति की ओर वाचस्पतिमिश्र ने ध्यान आकृष्ट करने के लिए 'अध्याहारभिया' एवं 'पौनरुक्त्य-भिया' कहकर छद्मनिर्दिष्ट किया है कि इतने से भय से भयभीत होकर वृत्तिकार ने वेदान्त-लक्ष्य-क्षेत्र में पलायन करके वैशेषिक प्रक्रिया का आलम्बन किया है। अतः विसा करना वेदान्तवृत्तिकार के लिए शोभनीय न था।

२७. हिंसाजन्म अशुद्धि

'अशुद्धमिति चेन्न गृह्यात्' (३।१।२५) इस सूत्र में पूर्वपक्ष के द्वारा आपादित प्रसंगतः दृष्टादि कर्मों में हिंसाआदिजन्म पाप के मिथुन से अशुद्धि का परिहार करते हुए भाष्यकार ने लिखा है—'गन्तु न हिंस्यात् सर्वा भूतानि' इति शास्त्रमेव भूतनिषेधो हिंसाभयम् इति अवगमयति। उत्सर्गस्तु सः। अपवादः 'अग्नीषोमीयं पशुभालभेत' इति। उत्सर्गविवादमोक्ष्य उपरिधत्तविषयत्वम्^{२१९} अथात् 'न हिंस्यात् सर्वा भूतानि'—इस शास्त्र के द्वारा हिंसा का निषेध किया जाता है। यह सामान्य शास्त्र है जिसे उत्सर्ग भी कहा जाता है। सामान्य शास्त्र का विशेष शास्त्र के द्वारा बाध या अपवाद होता है। 'अग्नीषोमीयं पशुभालभेत' यह वाक्यविशेष विधि या अपवाद माना जाता है। अतः उपोत्तिष्ठोमादि कर्मों में प्रयुक्त हिंसा अपने क्षेत्र में 'न हिंस्यात् सर्वा भूतानि' इस सामान्य शास्त्र को ध्वस्त नहीं होने देती। अतः अग्नीषोमीय हिंसा न होने के कारण पापजनक नहीं। इस प्रकार दृष्टादि कर्मों में हिंसादिजन्म बाध नहीं माना जा सकता। कर्म विमुक्त है, अतः फल शुभ ही होगा, अशुभ नहीं। अनुशासी जीव को, जो कि चन्द्रलोक में वापिस आ रहा है, अशुद्ध कर्मों के कारण दुःखानुभूति सिद्ध नहीं की जा सकती। अतः श्रीहिंसादि के रूप में वे जन्म न लेकर केवल श्रीहिंसादि से संश्लिष्ट भाव होते हैं।

भाष्यकारीय कथित अवस्था की अशुद्धता के लोभक वाचस्पति मिश्र के अध्या-
सागर की पातनिका में कल्पलक्ष्मी ने कहा है—“अथ भाष्यकारं न हिंसादित्युत्सर्गः,

अग्नीषोमीयमालभेतैतत्प्रवाद इत्युक्तम् तदनुष्ठापनं, विशेषविधिनिर्दिष्टमात्रायाः सामान्य-
विधिनारा विषयोकारेण ह्यत्मगणितवाक्यात् । प्रवादप्रमाणं यस्मात् एते पुरुषाणि
होमभावस्याहवनीयाध्ययविधिना पदहोमस्यापि विषयोकारेण होमसामान्यविधिविरहित
बाधानद्वित्रयरन्ध्र सामान्यभावरूपम् । अतः तु निश्चितं भवेन्न नियंत्रणात् नित्यमप्यत्र
पुरुषार्थहिमानुप्रवेशः । "अयं हि मानवः न 'न हिंस्यात् सर्वाभूतानि' को कर्मस्य
प्रवास कदा है, 'अग्नीषोमीयं पशुमालभेत' का अपवाद शास्त्र कदा है किन्तु यह सर्वथा
अयुक्त है क्योंकि एक ही वाक्य के दो वाक्यों में से सामान्य विधीवाक्य का अपवादशास्त्र
और विशेषविधियाश्च को अवधारणाएँ कहा जाता है, जैसे 'आहवनीये जुहोति' इस
विधि के द्वारा सामान्य होम के उद्देश्य में आहवनीय अनिरूप आधाररूप का विधान
किया गया है । अतः यह उत्तरांगशास्त्र माना जाता है । 'किन्तु 'पदे जुहोति, यज्ञमे पदे
जुहोति' जैसे शास्त्रों को अपवादशास्त्र माना जाना है क्योंकि ये विशेष होम के उद्देश्य से
पदबद्धमुक्त भूमिप्रदेश का विधान किया करते हैं । यह उत्तरांग और अपवाद का स्वल्प
हिमा शास्त्रों में नहीं घटता क्योंकि 'न हिंस्यात् सर्वाभूतानि' यह वाक्य किसी कर्म के
प्रकरण में पठित नहीं, अतः कर्मगतमपेक्षान होकर केवल पुरुषार्थ हिमा-निषेध करता है
अर्थात् उस भास्त्र का स्तब्धन कर देने पर पुष्ट दोषी होता है, प्रत्यवायी होता है । कर्म
में किसी प्रकार का वैगुण्य नहीं आया करता और 'अग्नीषोमीयं पशुमालभेत' यह वाक्य
उद्योतिष्ठोम ऋक् के प्रकरण में पठित है, अतः अग्नीषोमीय पशुहिंसा में क्लृप्तता का
प्रतिपादन करना है, पुष्ट के उद्देश्य से हिंसा का विधान नहीं करता । दोनों शास्त्रों का
अपना-अपना क्षेत्र पृथक् परिलक्षित होता है । 'न हिंस्यात् सर्वाभूतानि' शास्त्र पुष्ट को
लक्ष्य करके कहता है प्राणियों का वध मत करो । 'अग्नीषोमीयं पशुमालभेत' यह
छोटा-सा पाप्य कर्मठ मानव की कर्मकुशलता एवं स्वत्वन्त्रता का वर्दान देता हुआ कहता
है—अग्नीषोम सम्बन्धी पशु का विशसन करना कर्म को पूर्णता प्रदान करता है । पूर्णता
को कक्षाओं में पहुँचकर स्वर्गिक मोक्षस्थ निर्गम का पावन उपवन भी तुम्हारी छाया से
शीतलता का अनुभव करेगा । लोभी मानव पूर्णता-लाभ के प्रयास में वैदिक आज्ञा व
वैदिक निर्देश के सन्तुलित चक्रमग्न-पथ का बिहरण करना ही एकमात्र कर्तव्य समझ लेता
है । एक अगाध श्रद्धालु के लिए माना की आज्ञाओं के समान ही श्रुति की समाप्ता शिरो-
धार्य होता है । वह अपने स्वीरणी स्वच्छन्दता में अनुप्राणित नहीं है । निर्य-नैमित्तिक
पाशों में अभिसंदानित एकमात्र कर्तव्य का बालन अपना ध्येय समझता है । फिर उसे
पाप क्यों होगा ? वह प्रत्यवायी क्यों बनगा ? दो बाहनों के मार्ग जब विभिन्न हों और
गन्तव्य दिशा एक हो, तब उनमें बाधकता कभी भी सम्भव नहीं । हिंसा-निषेध अपने ही
द्रोही को अभिशप्त मात्र कर सकता है, उसकी कर्तव्य-शृङ्खला को दूषित करने का कोई
अधिकार उसे नहीं । इसी प्रकार अग्नीषोम-पशु-मालम्भन अपने कर्त्ता को अनभिशाप्त
नहीं करता प्रत्युत उसके कर्त्तव्य की गुरुतामात्र बढ़ाता है । दोनों शासन है, दोनों समान
हैं के विधिवाक्य एक-दूसरे की कर्त्तव्य-प्रणाली में अनभिज्ञ है, फिर उनमें सामान्य-
विशेषभाव कैसा ? उत्तरांग-अपवाद-भाव कैसा ? 'न हिंस्यात्' शास्त्र का अवतरण अग्नी-
षोमीय याग में जब नहीं होता तब सर्वथा निर्दोष कर्म बिणुद गुण्य का प्रसव करता है ।

दोनों शास्त्रों की, आचार्य वाचस्पति मिश्र द्वारा प्रतिपादित, विषयविभिन्नता की वजह से पुरुषार्थ की अवधारणा के दृश्य में निर्विकल्पक नहीं मानकरा व्यवसायिकता के अभाव में यदायत रूप से प्रतिक्रियित किया, किन्तु न तब तक क्यों तबही मार्गों से उत्तम की ओर प्रवृत्ति की प्रकृतित साधन निकल पड़ी। सम्भवतः उन्होंने ही सामान्य विषय के रूप में समझा हो। आचार्य वाचस्पति मिश्र ने कहा है "अन्वेषार्थं तुल्यार्थोपपादकसमीप-लक्षितः।"^{१११}

इस प्रश्न का सारंगमय है कि 'न हिंस्यात् सर्वा भूतानि' इस विशेष-शास्त्र के द्वारा पशुविषय-पुरुषाचार्य की ओर से उत्पन्न है अथवा नहीं, इस प्रश्न के निवारण में वैदिक पक्षीय विद्वान् एकमत होकर कहते हैं कि हिंसाजन्म प्राप्त समान्य हिंसा में अवकीर्ण नहीं होता। दूसरे पक्षों में 'न हिंस्यात्' जैसे हिंसा-विषय करने वाले विधिवत् 'अन्वेषार्थं तुल्यार्थं पशुमालभेत' जैसी विधियों का नागर्यरोध नहीं कर सकने की वजह से पशु-हिंसा पुरुष कर्मों की प्रशुद्धि की कह सकते हैं। इसका कारण क्या है? इस प्रश्न के उत्तर में आचार्यो ने विभिन्न मार्ग अपनाये हैं। आचार्य शंकर ने कहा है^{११२}—'न हिंस्यात् सर्वा-भूतानि' यह अन्वेषार्थ या सामान्यशास्त्र है। वह 'अन्वेषार्थं पशुमालभेत' जैसे विशेषशास्त्र या अवधारणा के क्षेत्रों में प्राप्त नहीं होता। आचार्य वाचस्पति मिश्र भास्कराचार्य समाधान की अवधारणा ठहराते हुए कहते हैं^{११३} कि दोनों शास्त्रों में सामान्य-विषय-भाव या अन्वेषार्थवादाभाव सम्भव नहीं क्योंकि दोनों के विषय भिन्न हैं, एक शास्त्रपुरुषार्थ है और दूसरा कर्तव्य। पुरुषार्थ का अर्थ होता है 'पुरुषः कर्मैः प्रयोजनम् यमस्य'। पुरुषार्थः अर्थात् जो शास्त्र पुरुष को मोघा फल देने के लिए किसी कार्त्तिक्य का उपदेश करता है उस पुरुषार्थ कहा जाता है, जैसे 'न हिंस्यात् सर्वा भूतानि' यह शास्त्र पुरुष को कहता है—किसी प्राणी की हिंसा मत करो। अब यदि वह पुरुष उस शास्त्र की आज्ञा का उल्लंघन कर प्राणि-हिंसा कर देता है तब उनका पाप पुरुष की तरफगामी बना सकता है। इसी प्रकार 'अन्वेषार्थं पशुमालभेत' यह शास्त्र पशु की पूर्णता के लिए पशुविषय की हिंसा का विधान करता है। यदि उसका पालन न किया जाए तब वह कर्म विगुण हो जाता है, अपूर्ण रह जाता है। पुरुषार्थ और कर्तव्य दोनों प्रकार के शास्त्रों का एक विषय नहीं, समान उद्देश्य नहीं, अतः उनमें सामान्य-विषय नहीं माना जा सकता। तब अन्वेषार्थ हिंसा के क्षेत्र में 'न हिंस्यात्' का विरोध यदि नहीं होता तो वह कर्म अशुद्ध क्यों नहीं होता? इसका उत्तर देने हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है^{११४} कि 'न हिंस्यात्' यह शास्त्र सभी पुरुषों की हिंसा न करने का उपदेश करेगा जो पुरुषार्थ हिंसा के उद्देश्य में प्रवृत्त है। किन्तु जो कर्तव्य हिंसा करने जा रहा है उसको रोकने का उसे अधिकार नहीं। प्रत्येक शास्त्र अपने क्षेत्र के बाहर प्रवृत्त नहीं होता। इसी प्रकार 'न हिंस्यात्' यह शास्त्र भी कर्तव्य हिंसा पर लागू नहीं होता। अतः वह कर्म विगुण ही रहता है।

दोनों मार्गों से बभ्रुष्ट सिद्धि तो हो जाती है किन्तु उत्तर केवल मार्गों का रह जाता है। कौन मार्ग उचित है और कौन अनुचित, इस पर विचार करने में एक रूप में समाधान नहीं मिल पाता। आचार्य वाचस्पति मिश्र ने आचार्य शंकर के सामान्य-विषय-

भाव को बोधी ठहराया है किन्तु आचार्य अवश्यदीक्षित उसे गंभीर मानते हैं—“हिसा-
पुनर्मग्नियः प्रवर्तनं एव, हिस्वादिभ्यो न विद्महिमाया अरि त्रीहीकारात् ।
मरणफलोपहितमरणकारणपुरुषत्वाभावात् हिमात् हिमावद्व्यवृत्तिनिमित्तं तद्वैधाहिमाया-
मप्यविशिष्टम्”^{१२२४} अर्थात् जैसा कि आचार्य शस्त्र ने कहा है कि बोधी जानकों में
सामान्य-विशेष-भाव होता है, उनका यह कथन संध्या उचित है क्योंकि ‘न हिस्वात्’ इस
शास्त्र में सभी प्रकार की हिमाओं का निषेध किया गया है, चाहे वह पुरुषार्थ हो चाहे
कत्वर्थ । इस प्रकार ‘न हिस्वात्’ यह शास्त्र सामान्यशास्त्र है और ‘अग्नीषोमीयं पशुमाल-
भेत’ यह विशेष हिंसा का विधायक है, अपवादशास्त्र है ।

वैदिक कर्मकाण्ड पर, वैदिक दर्शनों में, सम्भवतः सबसे प्रथम मांझ्याचार्यों ने अवि-
मुद्धि का आरोप लगाया था ‘स ह्यविमुद्धिक्षयातिशययुक्तः’^{१२२५} श्रुतकार ने भी कहा है
—‘अविशेषपक्षोभयोः’ इस सूत्र के आशय में कहा गया है “न...अविमुद्धया हिमात्पुनर्न
विनाशितातिशयफलवत्त्वेन च युक्त इत्यर्थः । ननु वैधहिमायाः पापजनकत्वे बलवदनिष्टा-
ननुबन्धीष्टमाधनत्वरूपस्य विषयस्यानुपपत्तिरिति चेत्, वैधहिमाजन्मानिष्टकेष्टोत्पत्ति-
नान्तरीयकत्वेनेष्टोत्पत्तिनान्तरीयकदुःखाधिकदुःखाजन्मत्वस्यास्य बलवदनिष्टाननुबन्धि-
त्वस्य विध्यंशस्याशयः । यत्तु वैधहिमातिरिक्तहिमाया एव पापजनकत्वमिति, तदमत्,
संकीर्ण प्रमाणाभावात् । युधिष्ठिरादीनां स्वधर्मैः युद्धादी जातिष्वदिप्रत्यवायपरिहाराय
प्रायश्चित्तश्रवणाच्च”^{१२२६} अर्थात् दुष्टों की आत्यन्तिक निवृत्ति न दृष्ट उपाय से ही
सकती है और न अदृष्ट उपाय से । अदृष्ट उपाय (वैदिक कर्मकाण्ड) में एक बहुत बड़ा
दोष है कि हिंसासाध्य कर्म हिंसाजन्य पाप से मिश्रित होने के कारण अगुह्य माने जाते हैं ।
शास्त्र-विहित हिंसा पापजनक नहीं होती, ऐसा नहीं कह सकते क्योंकि ‘न हिस्वात्
सर्वा भूतानि’ यह शास्त्र समस्त हिंसा का निषेध करता है, उसे अवैध हिंसा मात्र के निषेध
में संकुचित करना सम्भव नहीं हो सकता । युधिष्ठिर जैसे धार्मिक दानिय महाराज भी
हिंसाजन्य पाप-निवृत्ति के लिए अपने को प्रायश्चित्त भागी मानते हैं तथा कहते हैं कि हम
इस वेदव्ययी से विहित धर्म का, जो कि अधर्मे से युक्त है, पालन करने में अवश्य पापफल
का लाभ करेंगे ।^{१२२७}

आचार्य वाचस्पति मिश्र ने भी सांख्यकारिका की व्याख्या में कहा है—‘अविमुद्धः’
सोमादियागस्य पशुवोजादिवधसाधनता । यथाऽऽह स्म भगवान् पंचशिखाचार्यः ‘स्वल्पः
संकरः सपरिहारः सप्रत्यक्षमर्थ’ इति । स्वल्पः संकरः...अथच...न च...तथाहि...हिंसा
हि पुरुषस्य दोषमावश्यकं, क्रतोश्चोपकरिष्यतीति ।”^{१२२८} अर्थात् सोमादियागों में पशु-
वोजादि-हिंसा के द्वारा पाप का उत्पन्न होना ही अविमुद्धि है जिसके लिए पंचशिखाचार्य
ने कहा है—कर्मजन्य विपुलपुण्यरानि में कुछ न कुछ पाप का सांकर्य रहता ही है । यदि
प्रायश्चित्त किया जाए तो उस पाप का परिहार भी हो जाता है । यदि प्रायश्चित्त न किया
जाए तो भी थोड़े से पाप का फल भोग लिया जाता है । यदि वह कहा जाए कि ‘न
हिस्वात् सर्वा भूतानि’ यह सामान्य शास्त्र है, इसका अपवाद ‘अग्नीषोमीयं पशुमालभेत’
—इस विशेष शास्त्र के द्वारा हो जाता है, अतः यज्ञीय हिंसा में निषेधता न आने के
कारण पापजनकता नहीं मानी जाती, तो ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि उक्त दोनों वाक्यों

का विषय-भेद होने के कारण किसी प्रकार का परस्पर विरोध नहीं है। विरोध होने पर ही सबल शास्त्र के द्वारा दुर्वल का बाध किया जाता है। किन्तु 'न हिंसात्' यह शास्त्र हिंसा में अनर्थहेतुता शक्ति प्राप्त करता है—अस्वंगता का निषेध नहीं करना। उसी प्रकार 'अग्नीषोमीय पशुमालभेत' यह शास्त्र पशुहिंसा में कृत्यगता का प्रतिपादक है, अनर्थ-हेतुता का निषेधक नहीं। अतः दोनों का किसी प्रकार का विरोध नहीं। यज्ञीय पशुहिंसा उद्योगिकतामय कर्म को सम्मान करेगी किन्तु पुण्य को कुछ पाप अवश्य रोग।

योगदर्शनकार भी अहिंसा को बहुत बड़ा व्रत मानकर हिंसा से मानवीयों को विरक्त करना चाहते थे "जानिदेशकालसमयाच्छ्रितः मार्गभोमा महाव्रतम्"^{२२६} अर्थात् किसी भी जानि के पापी की किसी देश और किसी काल में किसी प्रकार भी कृत, कागित और अनुमोदित हिंसा न करना महाव्रत है। यज्ञ-याग में हिंसा जैसे पापकर्म से दूर रहने के कारण बहुत से ब्रह्मण वैदिक कर्मों को छोड़कर आध्यात्मिक यज्ञादि में प्रवृत्त हो गए थे। जैसा कि मनु ने कहा है—

एतान्तेके महायज्ञान् यज्ञशास्त्रविदो जनाः।

अभीहमानाः सततमिन्द्रियेष्वेव जृह्वति ॥^{२२७}

श्रीमद्भागवत में भी हिंसादि के द्वारा यागादि की अशुद्धि ध्वनित हुई है

यथा पंकेत पंकाभः सुरया वा सुराकृतम्।

भूतहत्यां तथैवेकां न यज्ञं मीष्टुमर्हति ॥^{२२८}

अर्थात् जैसे कीचड़ के द्वारा जल की शुद्धि नहीं होती, मूरा के द्वारा मादकता दूर नहीं की सकती—वैसे ही हिंसा कर्मों के द्वारा यज्ञादि कर्मों की शुद्धि नहीं अपितु अविशुद्धि ही होती है।

बौद्ध और जैन दार्शनिकों ने यज्ञीय हिंसा का प्रबल प्रतिरोध किया था। श्री हेमचन्द्र ने 'अन्ययोगव्यवच्छेदस्तोत्र' में कहा है—“न धर्महेतुविहितोऽपि हिंसा नोत्पृष्ट-मन्यायमपोद्यते च। स्वपुत्रपालान्पुत्रित्वलिप्तासत्रह्यचारि स्फुरित परेषाम्”^{२२९} अर्थात् वेदविहित हिंसा भी धर्म का हेतु नहीं मानी जा सकती। उत्तर्गपवादव्याप्य यहाँ लागू नहीं हो सकता क्योंकि एक वस्तु के उद्देश्य से विहित पदार्थों का सामान्य-विक्षेप स्वभाव होता है किन्तु हिंसा का उद्देश्य याग की निवृत्ति और हिंसानिषेध पुण्यार्थ माना जाता है। जिस प्रकार कोई नृपति राज्यलिप्ता से अपने पुत्र का घात करता है। राज्य का लाभ हो जाने पर भी पुत्रघातजन्य पाप की निवृत्ति नहीं होती। उसी के समान यज्ञहिंसा भी है। इस पक्ष की व्याख्या में मल्लिवेपण ने कहा है^{२३०} कि 'न हिंसात् सर्वा भूतानि' यह ओत्सर्गिक निषेध है। ओत्सर्गिक निषेध का अर्थ होता है सामान्य विधि। अपवाद के द्वारा उत्सर्ग का बोध हुआ करता है। अतः 'आग्नीषोमीय पशुमालभेत' इस विशेष शास्त्र के द्वारा उत्सर्ग का बाध होने के कारण वैदिकी हिंसा पापजनक नहीं होती, जैसे कि जैन सम्प्रदाय में हिंसा का निषेध होने पर भी जैन मन्दिर और ध्यायतन के निर्माण की आज्ञा है। उस निर्माण में अनन्त दुष्ट प्राणियों की हिंसा होती है, उसके होने पर भी मन्दिर-निर्माता को पुण्य का लाभ होता है, उसी प्रकार वैदिकी हिंसा से भी पुण्य का लाभ होता

है। याज्ञिकों के इस वक्तव्य का निरास करने के लिए स्तुतिकार ने कहा है 'नोऽस्मिन्-मत्स्यायंगमोऽपि च'—जैन-आपस्त-निषेध के समान प्रज्ञ-गम्बन्धों हिंसा और अहिंसा से उत्सर्गावदाभाव सम्भव नहीं होता। मन्दिरनिर्माणजन्य पुण्य पुण्य को होता है और उसके निर्माण में क्षुद्र प्राणियों की हिंसा से पान था होता है किन्तु उम वा की मात्रा उम पुण्यराशि के समझ नहीं के समान होती है। किन्तु यदि हिंसा बड़े प्राणियों की होती है और उसका उद्देश्य यज्ञ की पूति होता है। अतः दोनों शास्त्रों का विषयभेद हो जाने से उत्सर्गावदाभाव नहीं बन सकता।

दोनों शास्त्रों के उत्सर्गावदाभाव को सन्वेष्ट उठाकर युक्तिशीलिकाकार ने सम्भवतः वाचस्पति मिश्र के बहुत पहले ही विषयभेद दियाकर निराकृत किया था—
“स्यान्गतम् तदेव शास्त्रमहिंसायाः तदेव हिंसा। एव सान परस्परविरोधयोरर्थ-योश्चोदितत्वाद्भयानुग्रहासम्भवे शास्त्रविरोधप्रसङ्ग इति। तच्च नैवम्। कस्मात् ? उत्सर्गा-पदादयो-विषयभेदात्। सामान्ये हि शास्त्रे हिंसाभूतमृग्य विधेयं क्रतुवधानेऽपवादः नास्ति। सामान्यविहितं च विधेयविहितं बाध्यते। गच्छा—दधि ब्राह्मणेष्वप्यो दीयताम्, तत्र कोऽपि दद्यात् इति। तस्मादुत्सर्गावदादयो विषयभेदात् नास्ति शास्त्रविरोध इति”^{१२३} अर्थात् यदि कहा जाए कि वही शास्त्र अहिंसा का भी विधान करता है और हिंसा का भी, इस प्रकार दोनों का अत्यन्त विरोध होने के कारण उत्सर्गावदाव्याप्य से बाध्यतातक भाव होना चाहिए, तो ऐसा नहीं कह सकते क्योंकि वहाँ सम्मर्श और अपवाद में विषयभेद हो जाने के कारण बाध्यतातक भाव प्राप्त नहीं होता। हिंसा-निषेध का विषय सामान्य है और हिंसा-विधि का विषय विधेय। समान विषय में ही विरोध हुआ करता है, विषयभेद हो जाने पर नहीं।

इस प्रकार सांख्य, योग, जैन आदि दार्शनिकों के द्वारा हिंसा का प्रबल प्रतिरोध देखकर उनके द्वारा आपादित उत्सर्गावदाद शास्त्रों की विषयविभिन्नता को मानकर सोमादि कर्म का अशुद्धि से वचाने का एक नवीन प्रयास वाचस्पति मिश्र ने किया था। कथित दोनों शास्त्रों की कथंचित् सम्पादित समानविषयता विरोधियों के समझ में स्थिर नहीं हो सकती थी। अतः मार्गन्तर का अनुसरण आवश्यक था किन्तु इस तथ्य को ध्यान में रखकर आचार्य शंकर के अन्धानुयायी वाचस्पति मिश्र को अपशब्दों से अलङ्कृत करते आए हैं जबकि वास्तविक स्थिति यह है कि आचार्य वाचस्पति मिश्र ने जहाँ पर आचार्य शंकर से कुछ सान्तर सरणि अपनाई वहाँ पर उन्होंने विरोधियों के सम्मोह अभियोग से आचार्य शंकर के सिद्धान्तों को वचाने के लिए ही बैसा किया है।

सन्दर्भ

१. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 102

२. भामती, पृ० १६

३. वही, पृ० १८

४. वही, पृ० ३७

५. वही, पृ० ४८
६. वही, पृ० ७
७. वही, पृ० ४८८
८. वही, पृ० १८
९. वही, पृ० २६
१०. वही
११. वही, पृ० ३७
१२. वही, पृ० ४१
१३. वही, पृ० ४५
१४. वही, पृ० ६६
१५. वही, पृ० ७३
१६. वही
१७. वही

१८. पूर्वपक्ष के प्रस्तुतीकरण एवं तदनन्तर उसके निरस्तीकरण की आवश्यकता पर प्रकाश डालते हुए आचार्य शंकर कहते हैं—“ननु...स्वपक्षस्यापनगेव केवलं वन्तु” युक्त, कि परपक्षनिराकरणेन परद्वेषकरेण ? वादमेवम्, तथापि महाजनपरिगृहीतानि महान्ति साक्ष्यादितंत्राणि सम्यग्दर्शनापदेष्टेन प्रवृत्तान्दुपलभ्य भवेत् केषांचिन्मन्द-मनोनामताम्यपि सम्यग्दर्शनायोपादेयानीत्यपेक्षा । तथा युक्तिगाढत्वसम्पन्नेन सर्वज्ञ-भाषितत्वाच्च श्रद्धा न तेषु, इत्यतस्तदसारतोपपादानाय प्रयत्यते ।

—शां० भा०, पृ० ४८७-८८, अ० सू० २।२।१

१९. भामती, पृ० ५२३—५५८
२०. वही, पृ० ५५६—५६४
२१. वही, पृ० ४६४
२२. वही, पृ० ३५

तुलनीय—“जाया गुरु भी बांधला, चेला सारा निरंग ।

अन्धे अन्धा ठेलिया, दोन्हुं कूव पड़न्त ॥”

—कबीरदास

तथा—“अन्धे अन्धा मिलि सले, दाहू बांधि कतार ।

कूव पड़े हम देखती, अन्धे अन्धा सार ॥”

—सन्त दाहू

२३. भामती, पृ० ५०२
२४. वही, पृ० ५६८
२५. वही, पृ० ७४
२६. वही, पृ० १२—१४, ५४—६३, ६४—६६, १०५—१०६, ११३—११५, ११७—१२०, १३८—१४५, १४६—१४८, १६५—१६८, २०१—२०३, २२८—२३१, २३८—२४०, २८३—२८४, ३०१ इत्यादि
२७. वही, पृ० ७, ७४, १०५, १३६, ३२२, ३३५, ३६८, ४३३, ४३५, ८८०, ९३२ इत्यादि

२८. वही, पृ० ८, ३७, ४०, ७१, ६०, ६५, १०७, १२६, १२८, १३४, १३८, १४६,
१५५, १६४, २११, ८८४ इत्यादि

२९. वही, पृ० ८, ५४ इत्यादि

३०. वही, पृ० १४६

३१. वही, पृ० २०

३२. वही, पृ० ७६, १२८, ३०४, ३३७, ६०४, ६८७

३३. न्या० क०, पृ० २, अणामलै संस्करण, १६०७

३४. भामती, पृ० ५

३५. भावरभाष्य, जं० सू० १।१।१

३६. श्लोकवात्तिक, जं० सू० १।१।१, श्लो० सं० १२

३७. हेतुबिन्दुटीका, पृ० ३, गायकवाड़ ओरियन्टल सोरीज, १९४६

३८. भास्करभाष्य, त्र० सू०, पृ० ७६

३९. जिन ग्रन्थों में वेद-भारतों के सदृश वाक्यों पर विवाद विचार करते हुए कोई निर्णय दिया गया है, उन्हें अधिकरण ग्रन्थ कहते हैं। अधिकरण का अर्थ न्याय होता है जिसके ५ अंग माने जाते हैं—

“विषयो विषयश्चैव पूर्वपक्षास्तथोत्तरम्।

प्रयोजन संगतिश्चेत्यधिकरणं विदुः॥”

अर्थात् किसी विवादास्पद विषय के सूत्रवाक्य को विषयवाक्य कहते हैं। जैसे ‘यह आत्मा विचारणीय है’—इस प्रकार क विषय के बोधक वाक्य को विषयवाक्य कहा गया है। दूसरा अंग संशय माना जाता है अर्थात् प्रस्तुत विषय पर विरुद्धकोटिस्वर्णों अनवधारण (संशय) प्रकट किया जाता है, यह आत्मा विचारणीय है अथवा नहीं। तीसरा अंग पूर्वपक्ष या यादी द्वारा प्रस्तुत वाद होता है। चौथा अंग उत्तरपक्ष का होता है। प्रयोजन या संगति पाँचवाँ अंग है। मध्यस्थ या न्यायाधीश किसी पक्ष में निर्णय देता हुआ उसके प्रभाव या प्रयोजन का भी निर्देश किया करता है। अधिकरण ग्रन्थों की इस न्यायविचारणा का विकसित रूप राष्ट्रीय न्यायशास्त्रिका की कार्यप्रणाली है। नैयायिकों ने इसी न्याय ऋद्ध को अपनाकर उसके प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय और निगमन जैसे अपने पृथक् पक्षांग की सृष्टि की है, जिसका खण्डन करते हुए मीमांसकों व बौद्धों ने न्यायसम्मत पाँच अवयवों के स्थान पर तीन या दो ही अवयव पर्याप्त माने हैं। कुमारिल मट्ट ने कहा है—

“पंचतमं केचित् द्वयमन्ये वयं त्रयम्।

उदाहरणपर्यन्तं यद् बोधाहरणादिकम्॥”

—श्लोकवात्तिक

४०. भास्करभाष्य, प्रारम्भिक श्लोक।

४१. बौद्धों ने मोक्षपद प्राप्त करने के लिए दो प्रकार के बन्धनों या आवरणों का तोड़ना आवश्यक दिखाया है। उनके दो आवरण हैं—क्लेशावरण और ज्ञेयावरण। अस्मिता, राग, द्वेष आदि क्लेशावरण कहलाते हैं। विषयविकल्प की रहस्यमयिप्रज्ञा ज्ञेयावरण है। शरीर में मानसिक और भौतिक सन्तानतत्त्व से परे किसी आत्मा की

सत्ता मानने के कारण विशेषावरण उठ खड़े होते हैं। उनका उन्मूलन करना ही सत्य अनात्मवाद या नैरात्मवाद परम आवश्यक है। अतएव बुद्ध ने सर्व भ्रमका अन्तर्द्वारे जैसी बातों के साथ अपना धर्मचक्र प्रवर्तित किया था।

४०. वाक्यपदीकार ने सम्प्रवृत्ति ही छिद्रान्वेषी परिदृश्य-संज्ञाओं के लिए लिखा है—

“यस्मैनानुमिनोऽप्यर्थः कृण्वैरनुमानृभिः ।
अभिदुक्ततरैर्यैर्यवयवोपपाद्यते ॥”

—वाक्यपदीय, १।३४, उद्धृत भामती, पृ० ४४८

४१. “अतित्वानुचिदुःखानात्ममु नित्यशुचिसुखारम्भयातिरविद्या ।”

—पातंजलयोगसूत्र, २।५

४२. “दुःखत्रयप्रवृत्तिरोपमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरावाये तदभावादपवणः ।”

व्या० सू० १।१।२

४३. भिद्यते हृदयप्रव्याप्योऽप्यन्ते सर्वसंज्ञाः ।

क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे ॥

—मुण्डक० २।२।८

४४. यथा पुष्करपलाशे आगो न धिलप्यन्ते, एवमेतद्विदि पाप कर्म न धिलप्यते ।

—छान्दो० ४।१।३

४५. तमेतमविद्याद्वारमात्रात्मनोरितरेतराध्यास पुरस्कृत्य सर्वे प्रमाणप्रमेयव्यवहारा लौकिका वैदिकाश्च प्रवृत्ताः ।

—शां० भा०, पृ० ४०

४६. अध्यासभाष्य, पृ० १०-१८

४७. “यस्य च दुष्टं कर्मण, यत्र च मिथ्येति प्रशयः, स एवासमीचीनः प्रत्ययः...”

—शाबरभाष्य, १।१।५

४८. “अवसन्नोऽवमतो वा भासोऽवभासः । प्रत्ययान्तरवाग्रशस्यावसादोऽवमानो वा ।”

भामती, पृ० १८

४९. पञ्चपादिकाकार श्री पद्मपाशवः यं ने अर्थाध्यामपरक ही भाष्य की योजना की है—

‘तत्र ‘परच’ इत्युक्ते अर्थात् परस्य अवभास (स्य) मानता सिद्धा । तस्य विशेषणं स्मृतिरूपत्वम् । स्मर्यते इति स्मृतिः । असंज्ञायामपि अकर्तारि च कारके यत्रादीनां प्रयोगदर्शनात् । स्मर्यमाणरूपमिव रूपम् अस्य, न पुनः स्मर्यत एव । स्पष्टं पुरोऽवस्थितत्वावभासनात् । पूर्वदृष्टावभास इति उपपत्तिः स्मृतिरूपत्वे । न हि पूर्वम् अदृष्टरजतरय शुक्तिमध्ययोग रजतम् अवभासते । यतः अर्थात् तदप्रियमस्य अवभासस्यापि इदमेव लक्षणम् उक्तं भवति । कथम् ? तदुक्तं स्मृते रूपमिव रूपमस्य, न पुनः स्मृतिरेव । पूर्वप्रमाणविषयविशेषस्य तथा अववभासकत्वात् । कथं पुनः स्मृतिरूपत्वम् ? पूर्वप्रमाणद्वारममुच्यते । न हि असंस्पृक्तार्थाभासितः पूर्वप्रवृत्त-तद्विषयप्रमाणद्वारसमुत्पन्नमन्तरेण समुद्भवः सम्भवति ।”

— पञ्च०, पृ० ३६-४२, ग्रन्थसंस्करण, १९५८

५०. ‘न च विषयस्य समस्तसामर्थ्यस्य ... तदभाससंप्रकाशनवृत्तिरेवास्मादिति—
सांप्रतम्, यतो येयमसंप्रकाशनशक्तिविज्ञानस्य किं पुनरस्याः प्रथमं, असदिति चेत्,

किमेतत् कार्यमाज्ञोस्विदस्या ज्ञाप्यम्....।"

—भामती, पृ० २२, १।१।१

५३ "आत्मख्यातिर्यन्मन्ख्यातिरख्यातिः स्यातिरन्यथा ।

परीक्षकाणां विभ्रान्तो विवादात् सा त्रिविच्यते ॥"

—प्रारम्भिक प्रलोक, विभ्रमविवेक, गङ्गास, १६३२

५४. सर्वदर्शनसंग्रह, पृ० ७८-७९, चोखम्बा (द्वितीय) संस्करण, १६६४, भामती, पृ० २६

५५. वही, पृ० ६७-६८, संस्करण वही, भामती, पृ० २६

५६. "अन्यधर्मस्य — ज्ञानधर्मस्य रजतस्य । ज्ञानाकारस्येति यावत् । अद्यपामः, अन्यत्र — बाह्ये । सोऽयमित्यने तावद् बाह्यमस्ति वस्तु सत्, तत्र ज्ञानाकारस्यारोपः । विज्ञानवादिनामपि यद्यपि न बाह्यं वस्तु सत्, तथाप्यनाद्यविद्यावासनारोपितमसीकं बाह्यम्, तत्र ज्ञानाकारस्यारोपः ।"

—भामती, पृ० २६

५७. (क) विज्ञप्तिमात्रमेवेदमसदस्याविभासनात् ।

यद्यत् तैमिरिकस्यासत् केशोऽङ्गुकादिदर्शनम् ॥१॥

—विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि, पृ० १

(ख) न देशकालनियमः सन्तानानियमो न च ।

न च कृत्यक्रिया युक्ता विज्ञप्तिर्यदि नार्थतः ॥२॥

देवादिनियमः सिद्धः स्वप्नवत् प्रेतवत् पुनः ।

सन्ताननियमः सर्वैः पुनर्यादिदर्शने ॥३॥

—विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि, पृ० २ व ३

५८. "रूपमेतद्वन्त्येकं धीरूपं नामनामयम्"

—इष्टसिद्धि, पृ० ४०

५९. अमच्चकास्ति न व्योमकुमुदं न तथोत्थितम् ।

अर्थः प्रकाशतेऽनो धीस्तदाकारेति केनन ॥

—विभ्रमविवेक, पृ० १

६०. ग्या० वा० ता०, पृ० ८२-८३

६१. भामती, पृ० २६, प० ८—१४

६२. वही, पृ० २६-२७

६३. ग्या० सा०, पृ० १८—२७

६४. वाचस्पति ने ग्या० वा० ता० टी० में पृ० ८६—८९, १।१।२।१ में अख्यातिपक्ष की आलोचना की है ।

६५. भामती, पृ० २७-२८

६६. कल्पतरु, अध्यासभाष्य, पृ० २४

६७. "तेन सर्वेषामेव परीक्षकाणां मतेऽन्यस्यान्यधर्मकल्पनाऽनिर्वचनीयताऽवश्यभाविनीत्य-निर्वचनीयता सर्वतन्त्राविरुद्धोऽयं इत्यर्थः"

—भामती, पृ० ३४

६८. स्वरूपेण मरीच्यम्भो मृषा वाचस्पते मंतम् ।

अन्यथाख्यातिरिष्टाऽस्वेत्यन्यथा जगृहजंताः ॥

—कल्पतरु, पृ० २४

६९. वाचस्पति मिश्र ने 'भामती के आरम्भ में ही अबिद्या को अनिर्वचनीय कहा है—

"अनिर्वाच्याविद्याद्वितीयसचिवद्वयम्..."

—भामती, पृ० १

७०. "मिथ्याज्ञानम् = अध्यासः"

—वही, पृ० १६

७१. "तमेनमेवमक्षणमध्यामं पण्डिता अवद्येति मन्यन्ते"

—शांकरभाष्य, पृ० ४०

७२. (क) "तदनेनान्ता करणाद्यवच्छिन्नः प्रत्यगात्मा इदमनिदरूपश्चेन्नतः कर्ता भोक्ता कार्यकारणाविद्याद्वयाधरोऽहकारास्त्वं संसारी सर्वानर्थमभारभाजनं जीवात्मा इत्येताराध्यामोपादानः, तदुपादानश्चाध्याम इत्यनादित्वाद् बीजाकुरवन्त्या-
रेतराध्याममित्युक्तं भवति ।"

—भामती, पृ० ४५

(ख) "नाविद्या ब्रह्माध्याम किन्तु जीवे"

—वही, पृ० १२६

(ग) "...जीवानामविद्या, न तु निरुपाधिनो ब्रह्माणः"

—वही, पृ० २३५

७३. कल्पतरु, पृ० ३८६, ११४११

७४. संक्षेपनारीरक, ११२१६

७५. वही

७६. "प्रपञ्चविभ्रम ईश्वरोपादानः"

—भामती, पृ० ३७८, ११४१३

७७. भामती, पृ० ३७८, ११४१३

७८. बरह पुराण में भी कहा गया है—

"अनात्मन्यात्मविज्ञानमसतः सत्स्वरूपता ।

मुद्राभावे तथा सौख्यं मायाऽविद्याविनाशिनो ॥"

७९. कल्पतरु, पृ० २३६, ११२१८

८०. शां० भा० ब्र० सू०, ११४१३

८१. "न त्वय प्रधानवदविद्यां सर्वजीवेत्येकामाद्यश्महे, येनैवमुपालक्ष्येमहि, कित्त्वय प्रति-
जीवं भिद्यते । तेन यस्यैव विद्योत्पत्त्या तस्यैवाविद्याऽपनीयते न जीवान्तरस्य"

—भामती, पृ० ३७७-७८, ११४१३

८२. "अविद्यास्वमात्रेण चैकत्वोपचारोऽप्युक्तमिति साध्याकृतमिति"

—वही, पृ० ३७८

८३. Vācaspati Mīśra on Advaita Vedānta, p. 267

८४. A History of Indian Philosophy, Vol. I, pp. 477-78

८५. भामती, ११४१३

८६. वेदान्तकल्पतरु, ११४१३

८७. वेदान्तपरिभाषा (आशुप्रचोदितोप्याध्यासंवलित्वा), पृ० ६३-६४, रामायण ग्रन्थ,
कलकत्ता, प्रकाश, १८१४

८८. श्रीवृत्तिप्रभाकर, पृ० ५०५-७, सस्ता साहित्य मुद्रणालय, अहमदाबाद, सन् १९५७

८९. "अज्ञानानुपहितं शुद्धचैतन्यमोम्बरः, अज्ञानोद्दिष्टं जीव इति वा मुद्यो वेदान्त-
मिद्वान्तः एकजीववादोऽयः । अममेव दृष्टिगृष्टिवादमाचक्षते ।"

—मिद्वान्तविन्दु, पृ० २३४, चोत्तम्बा सस्कृत सीरीज आक्स,
बनारस, सन् १९२८

९०. नारायणी, पृ० २३४, संस्करण उपयुक्त ।

९१. मनुस्मृति, ११५

विशेष—पवित्र वाइबल में लिखा है—

“And darkness was upon the face of the deep.”

—Old Testament, Book I, Chapter I. p. 7. The Bible Meditation League Edition, Columbus, Ohio.

६२. “यद्यपि महाप्रलये नान्तःकरणादयः समुदायरद्वृतयः सन्ति, तथापि स्वकारणेऽ-
निर्वाच्यायामविद्यायां लीनाः मूढमेण शक्तिरूपेण कर्मविक्षेपिकाऽविद्यावामनाभि-
सहावतिष्ठन्त एव । तथा च स्मृतिः - ‘आमीदिदं तमोभूतमप्रज्ञातमवशणम् ।
अप्रतर्क्यमविज्ञेयं प्रगुप्तमिव सर्वतः ॥’ इति । ते चावधि प्राप्य परमेश्वरेच्छाप्रचो-
दिता यथा कूर्मदेहे निलीनान्यगानि ततो नित्तरन्ति, यथा वा वर्षापादे प्राप्तमृद्-
भावानि मण्डूकशरीराणि तद्वातनावामिततया घनासारावसेकमुद्भूतानि पुन-
र्मण्डूकदेहभावमनुभवन्ति.....” — भामती, पृ० ३३३-३४, १।३।३०

६३. कल्पतरु, पृ० ३३२, १।३।३०

६४. भामती, पृ० ६-१३

६५. सिद्धान्तलेशकार ने अपनी कृति में वाचस्पति मिश्र की इस विशेषता को स्थान दिया है ।
—द्र० सिद्धान्त० २।८, ६

६६. भा० भा०, पृ० १२६-३०, १।१।४

६७. भामती, पृ० १३०, १।१।४

६८. “यद्यप्याभावाद्या भूतसृष्टिः, तथापि नेत्रोदन्नानामेव त्रिवृत्करणस्य विवक्षितत्वात्तत्र
तेजसः प्रादग्भासेजः प्रथममुक्तम् ।” — भामती, पृ० १६८

६९. वेदान्तकल्पतरु, पृ० १६८

१००. ‘तासां त्रिवृत् त्रिवृत्मेकैकां करवाणि’ — छान्दो० ६।३।३

१०१. तैत्ति० २।१

१०२. छान्दो० ६।३।३

१०३. भामती, पृ० १६८

१०४. छान्दो० ६।२।३

१०५. भामती, पृ० ४८१, २।१।३३

१०६. “अपि च नैव पारमार्थिकी सृष्टिर्येनानुयुज्येत प्रयोजनम्, अपि त्वनाद्यविद्या-
निवर्धना । अविद्या च स्वभावत एव कार्योन्मुखी न प्रयोजनमपेक्षते...” इत्यादि
पक्षिणः । — भामती, पृ० ४८२, २।१।३३

१०७. माध्यकारिका, २१

१०८. बहो. २०

१०९. कल्पतरु, पृ० ४८२, २।१।३३

११०. माया से जगत् किस प्रकार व्यक्त होता है, इस प्रसंग में वाचस्पति मिश्र ने ‘ते
चावधि प्राप्य परमेश्वरेच्छा-प्रचोदिता यथा कूर्मदेहे निलीनान्यगानि ततो
नित्तरन्ति,.....तथा पूर्वशासनावशात् पूर्वममाननामरूपाण्युत्पद्यन्ते’ (भामती,
१।३।३०)—ऐसा कहा है । ‘परमेश्वरेच्छाप्रचोदिता’ पद इस शंका को जन्म दे

सकता है कि एक ओर तो वाचस्पति मिथ्य गृष्टि को ईश्वर की इच्छा से प्रेरित कहते हैं, इच्छा निष्प्रयोजन नहीं होती, और दूसरी ओर सृष्टि में ईश्वरप्रयोजनता का खण्डन भी करते हैं, यह उनके सिद्धान्त में अन्तर्विरोध क्यों? वस्तुतः यहाँ विरोध नहीं है। इच्छा शब्द का प्रयोग कभी-कभी अनिच्छाव्यावृत्ति-तटस्थता के अभिप्राय से भी किया जाता है, यथा—'ईश्वर की इच्छा से अमुक कार्य अमुक अवधि में पूर्ण कर लूँगा'। किसी व्यक्ति के कार्य के लिए ईश्वर क्यों इच्छा करेगा। यही वक्ता का अभिप्राय है कि यदि ईश्वर तटस्थ रहा, कोई देवी विरोध न हुआ तो..... सम्भवतः यही वाचस्पति को यही अर्थ अभिप्रेत रहा होगा। 'परमेश्वरेच्छाप्रचोदिताः' का अर्थ, इस प्रकार किया जा सकता है कि परमेश्वर की तटस्थता से प्रेरित होकर। अपनी इस दृष्टि को वाचस्पति ने 'लोकवत्तु लीलाकैवल्यम्' 'वैश्वम्बर्नघृण्ये न.....' आदि सूत्रों की भामती में विस्तार से प्रस्तुत किया है। तटस्थता कैसे प्रेरित करती है, इसके उदाहरण लोक में अनेकत्र सुलभ है। यथा रेलवे प्लेटफार्म पर किसी का सामान रखा है। एक चोर आता है, सामान के पास खड़ा हो जाता है, चुराने की भावना से उसे छेड़ता है, पास में खड़े व्यक्तियों में से उसे कोई नहीं रोकता, सब तटस्थ रहते हैं, चोर को प्रेरणा मिलती है और सामान उठाकर चलता बनता है। इसी प्रकार किसी खेत के पास कोई व्यक्ति खड़ा है। एक गाय आती है, पहले हरे-भरे खेत को लिप्सा की दृष्टि से देखती है, फिर उस व्यक्ति की ओर। धीरे-धीरे आगे बढ़ती है, उस व्यक्ति की तटस्थता उसे प्रेरित करती है और वह खेत में घुसकर आनन्दपूर्वक फसल को खाने लगती है। इस प्रकार तटस्थता भी प्रेरित किया करती है।

१११. न निरोधो न चोत्पत्तिर्न बद्धो न च साधकः ।

न मुमुक्षु न मुक्त इत्येषा परमार्थता ॥

—गोडपादकारिका, माण्डूक्यो०, २।३२

११२. भामती, पृ० ६६-६८, १।१।३

११३. न्यायकणिका, पृ० २१५-१६

११४. 'अपाणिपादो जबनो ग्रहीता पण्यत्यचक्षुः स शृणीत्यकर्णः ।

स वेति वेद्यं न च तरयास्ति वेसा तमाहुरस्य' पुरुषं महान्तम् ॥'

—श्वेता० १।१६

११५. विधिविवेक, पृ० २२७

११६. ज्ञानश्रीनिबन्धावली, पृ० २४३

११७. न्या० कु० ५।१

११८. शक्तिग्रहण के उपायों की सर्वा इस प्रकार की गई है—

'शक्तिग्रहं व्याकरणोपमानात् कोशाप्तवाक्याद् व्यवहारतश्च ।

वाचयस्य शेषाद् विवृते ब्रह्मणि सान्निध्यसिद्धपदस्य ब्रह्मः ॥'

—न्या० सि० मु० शबर-सूत्र १

अर्थात् व्याकरण के द्वारा प्रकृति-प्रक्षेप का व्यवहार, उनके अर्थों का ज्ञान होता है। 'मौलदशो गद्य' जैम उपमानवाक्यों के द्वारा गद्य आदि पदों का शक्तिग्रह दृष्टा करता है। कोश में शब्दशक्ति का ज्ञान होता है, वाच्य पुण्य के उपदेश से शब्दों का समन्विग्रहण होता है। लोकाव्ययद्वारा को देखकर भी शब्द का अर्थोद्य होता है। प्रमिदार्थक पदों के समीप उच्चरित अप्रमिदार्थक पद का शक्तिग्रह प्रमिदार्थक पदों की सहायता से हो जाया है। कहीं पर वाच्य-शेष के द्वारा एवं विवरणप्रथाओं के आधार पर भी शब्दों की शक्ति का ज्ञान हो जाना है।

११६. गो० सू० १।२६

१२०. शास्त्र की परिभाषा करते हुए कहा गया है—

'कार्यबोधे यथा चेष्टा लिंगं ह्योदयस्तथा।

मिदबोधेऽर्थवत्त्वं शास्त्रत्वं हितनासनात्॥'

—भामती, पृ० १३१

१२१. भा० भा०, पृ० ८८, १।१।२

१२२. तैत्ति० ३।१

१२३. न्या० कु० ५।१

१२४. भामती, पृ० ८८, १।१।२

१२५ 'अग्माद्यस्य यतः' श्र० सू० १।१।२

१२६. मुण्डक० १।१।६

१२७. भामती, १।२।२१

१२८. कठ० २।२।६

१२९. श्रु० १।४।१८

१३०. (अ) "तत्त्वमिति विम्बस्थानीयवृत्तस्वरूपता प्रतिविम्बस्थानीयस्य जीवस्योप-
दिश्यते।"

—पञ्च० विव०, पृ० १०८

(ब) "जीवः पुनः प्रतिविम्बकलः सर्वेषां नः प्रत्यक्षविब्रूयो नान्तःकरणजादये-
नास्कोदितः। स चाहं कर्तृत्वमात्मनो रूपं मन्यते। न विम्बकल्पवृत्तिक-
रूपताम्। अतो युक्तस्तद्गुणावगमे मिथ्यावगमः।"

—पञ्च० विव०, पृ० १११

१३१. भामती, पृ० ७

१३२. मुण्डक० २।२।८

१३३. कल्पतय, पृ० ३७६, १।४।३

१३४. छान्दोग्य० ६।१।४

१३५. परिमल, पृ० १५५, १।१।४

१३६. "रूपवद्धि द्रव्यमतिस्वच्छतया रूपवतो द्रव्यान्तरस्य तद्विवेकेन गृह्यमाणस्यापि
छायां गृह्णीयात् चिदात्मात्वरूपो विषयो न विषयच्छायामुद्ग्राहयितुमर्हति।"

—भामती, पृ० ७-८

१३७. "आभास एवैव जीवः परमात्मनो जलसूर्यकादिवत् प्रतिपत्तव्यः न स एव साक्षाद्,
नापि वरश्चत्तरम्। अतएव यथा नैकस्मिन् जलसूर्यके कम्पमाने जलसूर्यकात्तरं

१२० भामती : एक अध्ययन

कथ्यते, एव नैकरिमभूजिने कर्मफलसम्बन्धिनि जीवान्तरस्य तत्सम्बन्धः, एवं
अव्यतिकर एव कर्मफलयोः, इति ।”

—शां० भा०, पृ० ६२५-२६, त्र० सू० २।३।५०

१३८. कल्पतरु, पृ० ६२३, २।३।४५

१३९. “निःस्पृहितमस्य वेदा बोधितमेतस्य पच भूतानि ।

स्मितमेतस्य चराचरमस्य च मुष्टं महाप्रलयः ॥”

—भामती मंगल, लोक सख्या २

१४०. कल्पतरु, पृ० ४

१४१. ज्ञाकरभाष्य, पृ० ७१०, त्र० सू० २।२।१६

१४२. “न तु सर्वगतवस्य निरवयस्य दिग्देशकालान्तरावकमणप्राप्तिलक्षणः प्रवेशः कदा-
चित्पुण्यपश्यते”

—शां० भा० बृहदा० १।४।७

१४३. शां० भा०, २।२।१६

१४४. भामती, पृ० ७८

१४५. Vācaspati Misra on Advaita Vedānta, pp. 174—175

१४६. द्व० प्रकृत बोध प्रबन्ध का चतुर्थ उन्मेष

१४७. वही

१४८. (अ) पञ्च० विषय०, प्रथम वर्णक, पृ० ३७, तृतीय वर्णक पृ० ५४३-४४, मद्रास
गवर्नमेट संस्करण, १९५८

(ब) पञ्च० विषय०, पृ० ५४५-४६

१४९. मी० सू० १।१।१

* कतुरोप्सिततमं कर्म—अष्टाध्यायी, १।४।५६

१५०. बृहदा० ४।४।२२

१५१. भामती, पृ० ६१

१५२. बृहदा० २।४।५

१५३. शां० भा० १।१।१, पृ० ६३

१५४. “तस्माद् द्यथोक्तसाधनसंपत्त्यनन्तरं ब्रह्मजिज्ञासा कर्तव्या”

—शां० भा०, पृ० ७५, १।१।१

१५५. परिमल, पृ० ६२, पक्ति १—१०, त्र० सू० १।१।१

१५६. भामती, पृ० ४६४, त्र० सू० २।१।१५

१५७. चतुर्थमः खलु भूतेभ्यश्चेत्यनुगमयते ।

किंवादिभ्यः समेतैभ्यो द्रव्येभ्यो मदधाक्तिवत् ॥”

—सर्वदर्शनसंग्रह, १।६-७, पृ० ९० धीसम्बा संस्करण, १९६४

१५८. ग्लो० वा० ग्लोक सं० ११४, पृ० ७३

१५९. सांख्यकारिका ९

१६०. तत्त्वसंग्रह (पंजिका, पृ० ३१, बोधभारती ग्रन्थमाला, वाराणसी, १९६८

१६१. भामती, पृ० ४६४, त्र० सू० २।१।१५

१६२. भास्वामिनगाथ, स्या० सू० ३।१।२४, ३।० ३६

१६३. "अनादिनिघन प्रज्ञा भवन्त्यत्र तदक्षरम् ।

विवर्तनेत्येवात्रेण यत्किञ्च ज्ञेयं यत् ॥" — भट्टेश्वरि, भास्वामिनी १।१

१६४. (अ) पञ्च० विव०, पृ० ४०३—४०६, ४४६, मद्रास गवर्नमेंट मन्तरण

(ब) भारीरकन्यापसपह, मन्त्रविज्ञापिकरण

१६५. मुद्रक० २।२।८

१६६. बृहदा० २।४।५

१६७. भामती, पृ० ५५—५७, ५८, ६३३

१६८. वेदान्तकल्पतरु, पृ० २१८, १।१।२८

१६९. "There is a tradition in Mahārāṣṭra that Amalananda was no other than Pārthasarathi Mīśra, the author of Śā-tradīpikā in his earlier Āsrama. Many ślokaḥ condensing the Pūrvapakṣa and Siddhānta views of the Mīmāṃsakaḥ are identical in Śāstradīpikā and Kulpataru and this shows the probability of such identity."

—Shri S. Subramiam Shastri, Preface, Abhoga Madras Govt. Edition

१७०. "स्वादेनदशम्, यद्यर्थविवोधकला अध्ययनक्रिया स्यात् । सा ह्यधीयमानावाधिकाकलत्वात् अक्षरग्रहणान्ता । अथाक्षरग्रहणं निष्प्रयोजनमिति न तत्र पर्यवसानं विधेः, भवतु तर्हि सक्तृनां गतिः । तदपि न, अक्षरेण्यः प्रयोजनवदर्थविवोधदर्शनात् । न तर्हि निष्प्रयोजनान्यक्षराणि । अतः तत्पर्यन्तमध्ययनं न निष्फलम् । अतोऽक्षरग्रहणादेव निवोगमिद्रेः फलप्रसूत एवार्थविवोधः । अपि चाक्षरग्रहणान्तो विधि-निष्प्रयोजन इति न सर्वत्र प्रयोजनवदर्थविवोधपर्यन्तता कल्पयितुमपि शक्यते, तत्रावश्य कल्पनीया अक्षरग्रहणान्ताः" इत्यादि पंक्तियाः ।

—पञ्च०, मद्रास गवर्नमेंट सरकारण, पृ० २२२-२३

१७१. भामती, पृ० ४५-४६

१७२. अ० सू० १।२।२६

१७३. वेदान्तकल्पतरु पृ० २६४, अ० सू० १।२।२६

१७४. भामती, पृ० २६४, १।२।२६

१ ५. ना० भा०, पृ० २६४, १।२।२६

१७६. वेदान्तकल्पतरु, पृ० २६४, १।२।२६

१७७. 'इतश्च परमेश्वर एव 'बहुरोऽस्मिन्नन्तराकाशः' इत्युच्यते'

—ना० भा० १।३।१७

१७८. वृत्तियों का विश्लेषण करते हुए कुमारिल भट्ट ने कहा है—

"अभिधेयाविनाशूते प्रवृत्ति संश्लेष्यते ।

सक्षयमाणगुण्योणाब् वृत्तिरिष्टा तु गीणता ॥" —तन्त्रवार्तिक, पृ० ३५४

१७९. भामती, पृ० २६८

१८०. कल्पतरु, पृ० ६४६, २।४।१६

१८१. पराशरोपपुराण, अध्याय १८

१८२. कल्पतरु, पृ० ६४६, २।१।१६

१८३. 'मन्त्रवर्ण' पद से प्रायः ऐसे मन्त्रों का उल्लेख किया जाता है जिनका प्रयोग कर्म-
नुष्ठान-काल में होता है एवं जो संहिताभाग में पाए जाते हैं। उनमें भिन्न वेद के
वाक्यों को केवल मन्त्र, पद या श्रुति आदि पदों से निर्दिष्ट करने की परम्परा चली
आती है।

१८४. कल्पतरु, पृ० १८१, १।१।१५

१८५. भामती, पृ० १८१-८२, १।१।१५

१८६. शां० भा०, पृ० ४६३, २।१।१५

१८७. उद्धृत भामती, पृ० ११८, १।१।४

१८८. "कारणस्य भावः सत्ता चापलम्भश्च तस्मिन् कार्यस्योपलब्धे र्भावाच्च । एतद्वृत्तं
भवति—विषयपटं विषयविषयिपरं, विषयिपदमपि विषयिविषयपरं तेन कारणो-
पलम्भभावयोरोपादेयोपलम्भभावादिति सूतार्थः सन्नहते ।"

—भामती, पृ० ४६३, २।१।१५

१८९. ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्यव्याप्तिक, भाग ३, पृ० ४६४, २।१।१५

—कलकता संस्कृत मीरौज, संस्करण, १९४१

१९०. (अ) तर्कभाषाकार ने परमाणु की परिभाषा इस प्रकार की है "यदिदं जालं
सूर्यपरीक्षितं सर्वतः सूक्ष्मतमं रज उपलभ्यते तत्...द्रव्यणुकारश्च द्रव्यं...
यस्तु द्रव्यणुकारम्भकः स एव परमाणुः । स चानारब्ध एव ।"

—तर्कभाषा, पृ० १८३, चौखम्बा संस्करण, १९६३

(ब) मनु ने वसरेणु का लक्षण इस प्रकार किया है—

'जालान्तरगते भानो यत्सूक्ष्मं दृश्यते रजः ।

प्रथम तत्प्रमाणानां वसरेणुं प्रचक्षते ॥

—मनु० ८।१३२, चौखम्बा संस्करण, १९६५

१९१. "केवलानुगमगम्येऽर्थे स्वतन्त्रतर्काविषये न...तर्कः प्रवर्तनीयः... शुद्धतर्को हि स
भवत्यप्रतिष्ठानात् ।

तदुक्तम् — 'यत्तेनानुमितोऽप्यर्थः कुशलैरनुमातृभिः ।

अभिवृत्तैरैरन्यैरन्यैर्वापवाद्यते ॥' इति ।

—भामती, पृ० ४४८, २।१।१५

१९२. काठ० १।२।६

१९३. मुद्रक० २।२।१०

१९४. कुमारिल भट्ट ने प्रबलप्रमाणसमर्थित दुर्बल प्रमाण को भी पर्याप्त बलशाली माना
है। उन्होंने कहा है—

अत्यन्तबलवन्तोऽपि पौरजानपदा जनाः ।

दुर्बलेरपि बाह्यन्ते गुरुषु पापिवाधितैः ॥

—तन्त्रव्याप्तिक, पृ० ८४१, आनन्दश्रम, पूना, १९४६

१६५. कल्पतरु, पृ० ६४६, २।४।१६

१६६. वही, पृ० ८१६, ३।३।३३

१६७. त्रिवृत्तिप्रकारम्—'प्रतिषेधा अनात्मनोऽप्यात्मनोऽपि न' ।

आत्मप्रमितिसिद्धपर्यं मयाऽऽन्यथान्यथेति ।'

—कल्पतरु, पृ० ८१६, ३।३।३३

१६८. भामती, पृ० ८१६, ३।३।३३

१६९. वही, पृ० ८२०

२००. "यथा जामदग्न्येऽग्नीने पुरोडाशिनीपुनर्मसु चोदितासु परोडाशप्रदानमन्त्राणाम्
'अग्नेर्वैर्होत्रं वेरध्वरम्' इत्येवमादीनामुद्गातृवेदोत्पन्नामप्यध्वर्युभिरभिमन्त्र्यन्धो
भवति । अध्वर्युर्नृत्वात्पुरोडाशप्रदानस्य, प्रधानतस्त्वत्वाच्चाङ्गानाम् । एवमि-
हापि"....."

—शांकरभाष्य, पृ० ८२०, ३।३।३३

२०१. शां० भा०, २।४।६

२०२. भामती, २।४।६

२०३. शां० भा०, ३।३।६

२०४. भामती, ३।३।६

२०५. शां० भा० ४।२।४-५

२०६. भामती, ४।२।४-५

२०७. छान्दोग्यं ५।१०।५

२०८. शां० भा०, पृ० ६७८, ३।१।२३

२०९. वही

२१०. भामती, पृ० ६७८, ३।१।२२

२११. वही, पृ० ६७९, ३।१।२३

२१२. 'अध्याहारोऽभ्युतासेपः' इस कोश के अनुसार सूत्रों में अभ्युत पद के प्रक्षेप का नाम अध्याहार होता है । अध्याहार की प्रथा यद्यपि श्रेष्ठ नहीं समझी जाती, अध्याहार के बिना शबरस्वामी ने अपने सूत्रकार जैमिनि महर्षि की प्रशंसा करते हुए कहा है—“लोके वेत्स्वर्षेषु प्रसिद्धानि पदानि, ताग्येव सति सम्भवे । सूत्रेऽवगन्तव्यानि अतो न अध्याहारादिभिः कल्पनीय एषामर्थः ।” अर्थात् हमारे महर्षि जैमिनि ने लोकप्रसिद्ध पदगुम्फन के द्वारा ऐसे सूत्रवाक्यों का निर्माण किया है जिनमें अध्याहार, व्यत्यास, विपरिणाम आदि की आवश्यकता नहीं पड़ती, केवल सूत्रप्रसिद्ध अपने पदों के द्वारा ही प्रायः पूर्वविवक्षित अर्थ का लाभ हो जाता है, तथापि यह सुकरता और सुलभता वही तक है जहाँ तक सम्भव हो । इसीलिए शबरस्वामी ने 'सति सम्भवे' कहा । सम्भव न होने पर अध्याहार आदि करना ही पड़ता है । स्वयं शबरस्वामी एवं उनके पूर्ववर्ती वृत्तिकार भगवान् उपवास को अध्याहार के द्वारा सूत्रार्थ करने पड़े हैं, जैसे 'तस्य निमित्तपरीष्टः' (जै० सू० १।१।३)—इस सूत्र में 'न कार्या' पद का अध्याहार करके अर्थ करना पड़ा है कि धर्म के गमक प्रमाण की परीक्षा करने की आवश्यकता नहीं है ।

२१३. सांख्यकारिका में ईश्वरकृष्ण ने कहा है —

“अथादिपु पचानामालोचनमात्रमिष्यते वृत्तिः”

—सां० का० २८

अर्थात् ५ ज्ञानेन्द्रियों का व्यापार इत्यादि विषयों की सामान्य आलोचना या ज्ञान को उत्पन्न करना है। उस ज्ञान के विषय में ‘अहम्’ आदि विशेष भावों का योग अन्तःकरण के द्वारा होता है।

२१४. भामती ६४६, २।४।१६

२१५. कथित पुनर्लब्धि का उद्भावन करने के ही कारण कल्बतत्कार ने भामती व्याख्या को भाष्य का बालिक मानने में गर्व का अनुभव किया है, जैसा कि पहले कहा जा चुका है।

२१६. कल्बतत्, पृ० ६४८-४९, २।४।१८-१९

२१७. परिमल, पृ० ६४९, २।४।१९

२१८. शां० भा०, पृ० ६८५, ३।१।२५

२१९. कल्बतत्, पृ० ६८३-८४, ३।१।२५

२२०. भामती ६८४, ३।१।२५

२२१. शां० भा०, पृ० ६८५, पंक्ति १ से ३, अ० सू० ३।१।२५

२२२. भामती, ३।१।२५

२२३. वही

२२४. कल्बतत् परिमल, पृ० ६८४, ३।१।२५

२२५. सां० का० २

२२६. सांख्यप्रचनभाष्य, १।६, भारतीय विद्या प्रकाशन, १९६६

२२७. “तस्माद् यास्यामह तात दुष्ट्वेमां दुःखतानिधिम्।

त्रयीधर्ममधर्ममाद्य किं पादकससन्निभम्॥”

—मार्कण्डेय पुराण, १०।३२

२२८. सांख्यतत्त्वको०, कारिका २

२२९. यो० सू०, साधनपाद, ३१

२३०. मनु०, ४।२२

२३१. श्रीमद्भागवतम्, १।८।५२

२३२. अन्वययोग०, ११

२३३. “अथ योऽयं न हिंस्यात् सर्वा भूतानि इत्यादिना हिंसानिषेधः स अस्मिन्निर्गो मार्गः। सामान्यतो विधिर्निर्ययः। तस्यैवापवादेनोत्सर्गस्य बाधितस्यान्वयतो हिंसाविधिर्यथा। उत्सर्गपवादेयोरपवादे विधिर्बलीयानिति न्यायात्। भवतामपि हि न ब्रह्मेशान्तेन हिंसा-निषेधः। तत्कारणजाते पृथिव्यादिप्रतिसेवनानामनुज्ञानात्। आनाद्यवस्तरे जायाकर्मादिग्रहणमनञ्च। अपवाद्यं च याज्ञिकी हिंसा देयतादि-प्रोक्तैः पुष्टालम्बनत्वाद् दत्त परमाणुव्यस्तुतिकार आह। नोत्पृष्टमित्यादि।”

—स्वाशास्त्रजरी, पृ० ७०, बम्बई संस्करण, १९३३

२३४. युक्तिरीतिका, पृ० १८, कारिका २, कलकत्ता संस्करण, १९३८

आलोचन-मंगिमा

(अ) 'भामती' के श्रालोच्य मतवाद

जिस प्रकार एक कुशल गाली अपने उपवन में पुरोहित द्रुम के संरक्षण तथा नवीन बाल-पादप के निर्वाह संवर्धन के लिए अनावश्यक व धातुकारक घास-भूस को उखाड़ बाहर करता है—नयोंकि वह जानता है कि यदि वह ऐसा नहीं करेगा तो उसके प्रिय उपवन का सौंदर्य तो विकृत होगा ही होगा, साथ ही साथ उसके वत्सल द्रुमों को वे अनावश्यक झाड़ियाँ चारों ओर से आच्छादित कर क्रमशः निष्प्राण कर देंगी, इसी प्रकार किनी एक विशिष्ट दार्शनिक सम्प्रदाय में आस्था रखने वाला कुशल मनीषी उस सम्प्रदाय विशेष के पूर्यगत विद्वानों की रक्षा तथा अपने द्वारा प्रदत्त मान्यताओं के अबाध सम्पोषण के लिए अन्य सम्प्रदायों के द्वारा किये गये आक्षेपों तथा विपरीत स्यामनाओं का उन्मूलन करना अनिवार्य समझता है। आचार्य वाचस्पति मिश्र की इस कुशलता के दर्शन हमें 'भामती' में स्यान-स्थान पर होते हैं। अद्वैतवेदान्त के सुरम्भ उपवन को उन्होंने अत्यन्त सावधानतापूर्वक संरक्षण प्रदान किया है तथा इसके लिए वैदिक एवं अवैदिक—दोनों सम्प्रदायों के विरोधी वक्तव्यों का आमूलोच्छेदन किया है। चार्वाक, जैन, बौद्ध, न्याय-वैशेषिक, सांख्यिक और मीमांसा—इन वेदान्तेतर सम्प्रदायों को तो उन्होंने अपने आलोचन-शर का लक्ष्य बनाया ही, अपने (वेदान्त) श्रेमे के एक त्रेमुरे आलाप, आचार्य भास्कर के आक्षेप-संकीर्तन को भी उन्होंने मौनावलम्बन के लिए बाध्य कर दिया।

यहाँ आचार्य वाचस्पति मिश्र द्वारा उक्त दिशा में की गई गतिविधियों का एक संक्षिप्त-विवरण प्रस्तुत करने का प्रयास किया जा रहा है।

(१) लौकायतिकमत-समीक्षा

परिदृश्यमान जगत् का तात्त्विक विवेचन, भले ही किसी भी दृष्टिकोण से किया गया हो, दर्शनशास्त्र के अध्ययन का एक मुख्य विषय रहा है। एक जिज्ञासु दार्शनिक यदि वह अपने अध्ययन, अन्वेषण में सत्यनिष्ठ, धैर्यशील, जागरूक एवं वस्तुस्थिति-ग्रहण में समर्थ है तो क्रमशः स्थूल से सूक्ष्म, सूक्ष्मतर तथा सूक्ष्मतम तत्त्व की ओर बढ़ता ही है, उसकी दृष्टि प्रपंच के बाह्य कलेवर पर ही न अटक कर, स्थूल आवरण को

भेद कर वास्तविकता के दर्शन करता चाहती है।^१ किन्तु इन विषयों में वह तब तक बढ़ पाता है जहाँ तक कि उसकी विचार-शक्ति उसका साध देती है; और यह एक मनोरंजक तथ्य है कि उस नीचा तक प्राप्त निष्कर्ष को ही वह अन्तिम, सुधमम एवं परमतात्व घोषित कर देता है, उससे आगे बढ़ने की वह नीयार नहीं होता। अभिप्राय यह है कि दृश्यमान व प्रस्तुत वस्तु के विषय में जिज्ञासा प्रत्येक सामान्य व्यक्ति को होती है तथा उस जिज्ञासा के समाधान की सुधमता या स्थूलता उस व्यक्ति की विचार-शक्ति पर निर्भर करती है। यह भी एक कारण है कि जगत् की वास्तविकता के सम्बन्ध में दार्शनिकों के विचार परस्पर भिन्न हैं और कहीं-कहीं तो परस्पर-विरोधी भी हैं। 'एकस्य विश्वा बहुधा वदन्ति' (ऋग्वेद ११.६.४४६)—यह मधुर गीतिका भी इस धर्मिण्य या विरोध की सुपुष्टि प्रदान नहीं कर सकती क्योंकि यहाँ कथन-पद्धतियाँ 'बहु' नहीं हैं, द्रष्टाओं के 'भूत' ही 'एक' न होकर 'बहु' हैं।

इसी परिप्रेक्ष्य में जब हम भारतीय दर्शन के पृष्ठों को उलटते हैं तो हमें प्राग्विक की अनेकस्तरीय तथाकथित वास्तविकता के दर्शन होते हैं। इनमें सर्वाधिक स्थूल स्तर लोकायतिक या लोकायत मत का है। इसी का अन्तर नाम चावार्क^२ मत भी है। यह एक अत्यन्त ही स्थूलबुद्धि-वर्ग का दर्शन है। जो सामने दिखाई देता है, वही एक मात्र सत्य है, उससे परे विचारने की आवश्यकता नहीं, अतः देहातिरिक्त आत्मा या परमात्मा की मानने की आवश्यकता नहीं है,^३ पुनर्जन्म नाम की कोई वस्तु नहीं है,^४ वेदादि शास्त्र वक्तव्यों के प्रमाण हैं,^५ और जिस प्रमाण के आधार पर हम सत्य का दर्शन करते हैं, वह भी एकमात्र प्रमाण, प्रत्यक्ष ही है।^६

किन्तु इस रीति से किया गया प्राग्विक का जल्दही 'तार्त्विक' विवेचन अपना समस्त जीवन दार्शनिक-शंका-समाधान को अर्पित करने वाले ज्ञानबुद्ध आचार्य वाचस्पति को सगत व रुचिकर प्रतीत न हुआ। अतः उन्होंने अवसर मिलते ही लोकायत मत की व्यवस्था को किन्न-भिन्न करता प्रारम्भ कर दिया। यैमे तो उन्होंने इस मत की आलोचना प्रायः अपने सभी निबन्धों में की है^७ किन्तु 'भामती' में सूत्रकार और शास्कर का बल पाकर विशेष रूप से लोकायतिक मत का निराकरण किया है। आत्मा नाम की वस्तु है और शरीरादि से उसका व्यतिरेक सिद्ध होता है, व्यवस्थित रूप से इस तत्त्व की सिद्धि करने के लिए जिन प्रत्यक्षातिरिक्त प्रमाणों के आधार पर आत्मा के अस्तित्व का दृढ़ समर्थन किया जाता है, उन प्रमाणों की प्रामाणिकता की भूमि को सुदृढ़ बनाने के लिए वाचस्पति मिथ्य के भाष्य की पातनिका में चावार्क को यह मानने के लिए बाध्य कर दिया है कि प्रत्यक्षातिरिक्त अनुमानादि प्रमाण भी उसे मानने पड़ेंगे, नहीं तो व्यवहार नहीं चल सकता। मनुष्य तथा, पशुओं का भी व्यवहार अनुमानादि पर आश्रित होता है, भले ही यह अनुमानादि की परिभाषा में अभिज्ञ न हो। हरी-हरी घास हाथ में लिए अपनी ओर बढ़ते हुए व्यक्ति की ओर गो भाग कर आ जाती है और हाथ में उखा लिए, घोषाविष्ट, बड़बड़ाते हुए तीकर को देखकर उसने दूर भाग जाती है। क्यों ऐसा होता है? लोकायतिक यदि गम्भीरता से सोचे तो उसे प्राप्त हो जायगा कि गो ने अनुमान से पूरा काम लिया है। उसकी प्रवृत्ति-निवृत्ति देखकर सामान्य व्यक्ति

भी यह समझ सकता है कि उसे इष्टातिष्ठमात्रता का पूर्णतया ज्ञान अनुमान के बल पर हो जाता है। चार्वाक किसी अनभिज्ञ संज्ञायान् प्रतिपत्ती को अपना वाचिक वस्तुत्व देकर उसे अपना सिद्धांत मनवाने के लिए बाध्य करता चाहता है। अतः उम्मे भक्ती प्रकार यह निश्चय है कि हमारा वस्तुव्य प्रतिपत्ती के अज्ञान और संशय को दूर करने में सक्षम है। प्रतिपत्ती के हृदयबल पर निहित संशय और अज्ञान का प्रत्यक्ष नाशार्क नहीं कर सकता, उसका ज्ञान उसे कैसे हुआ ? कहना होगा—अनुमान या अर्थपत्ति के द्वारा। अनुमान और अर्थपत्ति यदि प्रमाण नहीं तब उनके आधार पर किसी प्रकार के निर्णय तक नहीं पहुँचा जा सकता। अतः प्रत्यक्षातिरिक्त अनुमानादि प्रमाणों को अस्वीकार नहीं किया जा सकता।

वेदातिरिक्त आत्मा नहीं है, इस लीकायतिक मान्यता का खण्डन करते हुए वाचस्पति मिश्र कहते हैं^{१०} कि चैतन्य, द्रव्य, द्वेष आदि विशेष गुणों द्वारा आत्मा का अनुमान एवं आध्यात्मिक उपदेशवाक्यों के द्वारा आत्मा का प्रभावोद्भव अवश्य मानना होगा। चैतन्य आदि धर्म पृथ्वी आदि चार भूतों के या भौतिक क्लेशवर के हैं— यह कहना भी सम्भव नहीं, क्योंकि शरीर के धर्म शरीर आदि तब तक रहेंगे जब तक शरीर की सत्ता है, किन्तु मृतावस्था में शरीर के रहने पर भी चैतन्यादि धर्म उसमें नहीं रहते। अतः ये शरीर के गुण कैसे हो सकते हैं ? फलतः शरीरगुणों से वैधर्म्य उपलब्ध होने के कारण राहज में ही यह अनुमान किया जा सकता है कि चैतन्य आदि शरीर के धर्म न होकर अन्य किसी के धर्म हैं। जैसे घट के रहने पर भी घट का नीलरूप उसे छोड़ देता है, इसी प्रकार शरीर के रहने पर भी उसका चैतन्य गुण उसे छोड़ सकता है—यह नहीं कह सकते क्योंकि घट के पार्थिव होने से पाकज प्रक्रिया के कारण घटसत्ताकाल में नीलगुण के त रहने पर भी शरीर में इन प्रक्रिया का प्रभाव नहीं माना जा सकता क्योंकि चैतन्य पाकज गुण नहीं है। चार्वाक तर्क प्रस्तुत करता है कि शरीर केवल पृथ्वी का कार्य नहीं अपितु पृथ्वी आदि चार भूतों का कार्य है और चैतन्य उनकी सम्मिलित प्रक्रिया का फल है, जैसे मदशक्ति कुछ द्रव्यों के सम्मिश्रण का फल है^{११}। यह तथ्य सुनिश्चित है कि कुछ द्रव्यों के सम्मिश्रण से मादकता समुद्भूत हो जाती है किन्तु मादकता उन तत्त्व के प्रत्येक अंश में पायी जाती है। इन प्रकार यदि शरीर में चैतन्य का संचार माना जाय तो शरीर के प्रत्येक अवयव में चैतन्य की सत्ता माननी होगी। प्रत्येक अवयव में चैतन्य की सत्ता माननी होगी। प्रत्येक अवयव को चेतन मानने पर एक शरीर में अनेक चेतनों के होने से उन अनेक चेतनों की एकवाक्यता नहीं होगी, अतः यदि एक चेतन शरीर को सक्रिय बनाना चाहता है तो हो सकता है दूसरा चेतन उसी समय उसे (शरीर को) निष्क्रिय बनाना चाहे, एक चेतन उसे पूर्व दिशा की ओर संचालित करना चाहता है तो दूसरा उसे पश्चिम या अन्य किसी दिशा की ओर ले जाना चाहे, ऐसी दशा में उन शरीर की स्थिति क्या होगी, क्या वह किसी भी कार्य को करने में समर्थ हो सकेगा ? यह तथ्य भी वास्तविक है कि अनेक शिल्पियों के द्वारा एक भवन का निर्माण, वादक, गायक, नर्तक आदि अनेक व्यक्तियों के मण्डल के द्वारा एक रसात्मक गीत वस्तु का आविष्कार एवं अनेक पिपीलिकाओं के द्वारा एक निश्चित

दिशा में अपने स्वाय का संवहन देखकर अनेक चेतनों को एकवादयना में मग्न हो प्रकाश नहीं किया जा सकता तथापि उन अनेक चेतनों में एकताता की प्रवृत्ति लगे पाया जाना है। इस सत्य की याद गतिपथा की जाय तो स्पष्ट हो जाता है कि वह तत्त्व वही है जिसे दूसरों की प्रवृत्ति, दूसरों की समीक्षा, दूसरों के ध्येय का भली प्रकार ज्ञान है और उसके अनुसार अपने को ढालने की क्षमता है। यह क्षमता जडमात्र निम्नतम पापान्धुषणों में, सूखी लकड़ियों में नहीं पायी जाती। अतः शरीर, इन्द्रिय, मन, प्राण से अतिरिक्त यह एक चैतन्य तत्त्व अग्रव्य मानना होगा जो कि इनमें से किसी का धर्म नहीं, गुण नहीं, वह एक स्वतन्त्र अधिष्ठान है जिसके विनाश वक्षस्वज पर विश्व का विरहूत स्तापर-जंगम जगत् अपने-अपने व्यवहार में संलग्न है। वह सर्वाधिष्ठान चेतन पुरुषवत् है, तैत्तिरीयों ने उसे जीव, आत्मा, पुरुष, दुर्गल आदि गद्यों से निर्दिष्ट किया है।

(२) बौद्धमत-समीक्षा

वैदिक दर्शन सम्प्रदायों में सबसे अधिक सशक्त स्थिति बौद्धमत की है। इसकी दुर्धर्ष शक्ति का इसी बात से अनुमान किया जा सकता है कि यह एकाकी ही तिगत दो हजार वर्ष से भी अधिक समय से वैदिक मतावलम्बियों को नकों चने चबाता चला आ रहा है। वैदिक आचार्यों में यद्यपि परस्पर भी छुटपुट झड़पें होती ही रहती थीं किन्तु उन सबके प्रबल प्रहारों का केन्द्रबिन्दु बौद्ध दर्शन ही रहा है। शबर स्वामी, कुमारिल भट्ट तथा प्रभाकर जैसे प्रबुद्ध मीमांसकों ने बौद्धों पर बम-कण कर प्रहार किए। अष्टम शताब्दी तक के न्यायाचार्यों में उद्योतकर ने उन्हें (बौद्धों को) दवाने का पूर्ण प्रयास किया किन्तु उन्हें स्वयं ही लेने के देने पड़ गए और इतिहास साक्षी है कि उनकी जरनी गीलों को बचाने के लिए वाचस्पति मिथ को परिश्रम करना पड़ा।

इधर अद्वैत वेदान्त में शंकराचार्य से पूर्व कोई ऐसा प्रबल व्यक्तित्व आविर्भूत नहीं हुआ था जो तत्तागतनतावलम्बियों को चुनौती दे सके।¹² शंकर तक आते-आते अश्वघोष, नागार्जुन, असंग, वसुवन्धु, विद्वाग, चन्द्रकीर्ति, धर्मपाल, ईश्वरसेन, धर्म-कीर्ति, शान्तरक्षित, कमलशील आदि बौद्धमतानुयायी अपने सम्प्रदाय को अत्यन्त सुदृढ़ एवं मजबूत स्थिति प्रदान कर चुके थे। फिर भी आचार्य शंकर ने यथावसर उसके निरास में कोई कसर उठा न रखी—'सर्ववैनाशिकरादान्तो नतरामपेक्षितव्य इतीदमिदानीमृगागदयमः।'¹³ जो भर कर कोसने के पश्चात् भी चलते-चलते भी उसे बुरा-भला कह गये—'किं बहूना? सर्वप्रकारेण यथा यथायं वैनाशिकसमय उपपत्ति-मत्वाय परीक्ष्यते, तथा तथा सिकताकूपवद् विदीर्यत एव। न काञ्चिदप्यत्रोपपत्ति पश्यामः। अतरेवानुगम्यो वैनाशिकतन्त्रव्यवहारः। अणि च बाह्यार्थविज्ञानशून्यवाद-व्यमितरेतरविरुद्धमुपदिशता सुगतेन स्पष्टीकृतमात्मगोमन्त्रप्रलापित्वं, प्रद्वेषो वा प्रजामु विरुद्धार्थप्रतिपत्त्या विमुख्युरिमाः प्रजा इति। सर्वयाप्यन्तादरणीयव्यं सुगत-समयः श्रेयस्कामरित्यमिप्रायः।'¹⁴

किन्तु दो संयोग ऐसे थे जिन्हें आने वाले आचार्य उपेक्षित न कर सके। प्रथम

संसार यह था कि श्रीलोक का एक शिविर विज्ञानार्थी श्रावरी था और शंकर ब्रह्मार्थी-श्रावरी थे। द्वितीय तर्कान यह था कि भूतवादिनों ने भूत की ऐसा तन्त्र माना था जो चतुष्कोटि—(यत्, अयत्, मयत्, न यत्-तत्) —विचक्षण, अनिर्वचनीय है—

न सन्नासत् न सदस्य चान्यनुभयात्मकम् ।

चतुष्कोटिश्चिन्तितं तत्त्वं माध्वमिका विदुः ॥^{१२}

इधर शंकराचार्य ने भी ब्रह्म की शक्ति, माया को चोटी प्रयत्न्य अर्थात् गत, अन्त, य सद-मत् त्रीनों की सीमा से बाहर, अनिर्वचनीय कहा है—

सन्नाप्यसन्नाप्यभयात्मिका नो ।^{१३}

इन्हीं दो बातों के कारण आचार्य शंकर को कुछ आचार्यों ने सदा की दृष्टि से देखना प्रारम्भ कर दिया और कहना प्रारम्भ कर दिया कि यह तो वेदान्तिनों के परिधान में कोई बौद्ध का घुमा है तथा इस प्रकार शंकर को बौद्धमतान्तराश्रित के आरोप में तार दिया गया ।^{१४}

अतः शंकर के अनुयायियों, विशेषकर शंकरभाष्य के व्याख्याकारों का यह नैतिक कर्तव्य हो गया था कि अपने आचार्य को उक्त घोर कलंक से बचाएँ; ऐसा करना इसलिए भी आवश्यक था कि शंकर के व्यक्तित्व के साथ-साथ अद्वैतवेदान्तसम्प्रदाय को भी वैदिक आचार्यों की मण्डली में संश्लेष, अपेक्षापूर्ण एवं हीन दृष्टि से देखे जाने का डर था। इसलिए वाचस्पति मिश्र ने बौद्धों के उन्मूलन में अपनी अनुभवी प्रतिभा को श्रितियोंजित कर दिया। वैसे आचार्य बालम्यति अपने इस बौद्धविरोधी अभियान को 'नामती' की रचना से पूर्व ही प्रारम्भ कर चुके थे, किन्तु 'नामती' में अपनी सम्पूर्ण शक्ति से बौद्धों पर आक्रमण कर दिया, तभी तो अपने आचार्य एवं मान्य सम्प्रदाय की वैदिकता की रक्षा कर सकत थे। वाचस्पतिविरुद्ध बौद्धमत-समीक्षा के कुछ उदाहरण यहाँ प्रस्तुत किये जा रहे हैं।

योगाचार एवं द्वैत मत की आलोचना

द्वैतवादियों ने प्रतीयमान प्रपञ्च को सत्य सिद्ध करने की चेष्टा की है। आत्मा में कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि प्रतीयमान होने के कारण सत् वास्तविक सिद्ध हो रहे हैं। इस प्रकार जीव और ब्रह्म के मध्य की खाई गहरी होती देखकर वेदान्तिनों ने यह कहना प्रारम्भ किया कि मुक्ति-रजत, रज्जु-सर्प जैसे पदार्थ भी प्रतीयमान हैं किन्तु सत्य नहीं,^{१५} अतः प्रतीयमानत्वमात्र वस्तुमत्ता सिद्ध करने के लिए पर्याप्त नहीं। ऐसे अवसर पर वेदान्तिनों ने योगाचार की तर्क-प्रणाली से काम लेना प्रारम्भ किया और लंकावतार-पूत की विजयिमात्र के साधक अंकुरों को फलवित करना प्रारम्भ किया। इस प्रकार द्वैतवादी तो परास्त हो गये किन्तु वेदान्त के महारथी एक अशान्तिनीय विशा की ओर अग्रसर हो गये। योगाचारभूमि पर अद्वैतवेदान्त के बढ़ते चरण देखकर वाचस्पति मिश्र को चिन्ता हुई और उन्होंने मार्गावरोध खड़ा कर दिया तथा ब्रह्माद्वैत और विज्ञानाद्वैत

की नीमाओं का विष्मयण आरम्भ कर दिया। उस समय के लिए यह एक परमात्मक आदर्श प्रथित था। उसके लिए कतिपय भद्रेतवादियों ने भी वाचस्पति मिश्र को कुछ भया-भूरा कह पाया किन्तु उसकी चिन्ता किसे दिना उन्हें ने विज्ञानाद्वैतवादियों का उन्मूलन आरम्भ कर दिया।

विज्ञान से बहुत बम् की कोई मत्ता नहीं, वह अस्तु मान है—इस सिद्धान्त की ही 'आत्मव्याप्ति' नाम से अभिहित किया जाता है। इस सिद्धान्त का निराकरण अत्यन्तिकाशी ने किया। 'आत्मव्याप्तिवादियों के प्रस्ताव पर प्रश्न उठाया गया कि प्राण अग्न्य यदि अस्तु अस्तु है, तब उनका भाग कैसे होता है और उसका भागक कौन है?' उत्तर मिला कि विज्ञानाध्यक्ष ही उसका भागक है। इस पर प्रश्न किया गया—विज्ञान और उसके विषय का प्राण-प्राहक-भाव-निमित्त कैसे हुआ? असद्व्याप्त के साथ प्राहक का कार्यकारण-भाव या तादात्म्य सम्बन्ध होना चाहिए। किसी प्रकार का सम्बन्ध न होने पर प्राहक-प्राण का निरूपण कैसे होगा? योगाचार-भूमि में आचार्य आयी कि किसी प्रकार का सम्बन्ध नहीं फिर भी विज्ञान स्वभावतः उस विषय का भागक होता है और यह स्वभाव उसे अपने पूर्ण समानान्तरप्रत्यय (विज्ञान) धाम में प्राप्त होता है।

वाचस्पति मिश्र ने आश्चर्यपूर्ण मुद्रा में प्रश्नों की लड़ी लगा दी—प्राण अग्न्य है? उसकी अस्तुता में क्या प्रमाण? और उसके नाम बिना किसी सम्बन्ध के जान उसका भागक कैसे हो गया? विचित्र है यह विज्ञानाध्यक्ष की पक्षपातित। समानान्तर प्रत्यय-परम्परा को यह स्वभाव विषय-कल्पना के पूव कहीं से प्राप्त हुआ? जीतावलम्बन के अतिरिक्त अब प्राणान्दवादी के लिए कोई चारा न रहा। जीता-जनता शिव अस्तु के गर्भ में जान से बच गया। वाचस्पति मिश्र ने सुदृढ़रूप में यह ध्वनित कर दिया कि योगाचार्यन्याय का विज्ञान शक्ति है, प्राण आकार आकारी (नाकार) है, निरूप्य प्राणमापि है। जन्तु करण के चिन्तनों को छोड़कर विज्ञानाध्यक्ष और कुछ भी नहीं। हमारा ब्रह्म निरूप्य, निराकार, कूटस्थ, तत्त्व, प्राणनिरपेक्ष, स्वयन्त, गच्छिमान्तरावस्था, एकभाव तत्त्व है। उस प्रकार ब्रह्माद्वैत की सीमा से बहुत दूर विज्ञानाद्वैत जा पड़ा। विज्ञानाद्वैतवादियों की प्रतिगन्ध से रहित, प्रच्छन्नबोद्धवता के कलज से असस्पृष्ट ब्रह्माद्वैतवाद अपने वैज्ञानिक वर्चस्व को सुरक्षित रख गया।

इधर द्वैतवाद की विभीषिका से भी बचता था। अतः मध्यम भाग की गवेषणा की गई, बीजों की मध्यमप्रतिपात् नहीं, जैसा कि साधारण द्वैतचिन्तन उसके लिए गंभीरानु है कि विज्ञानाद्वैतियों से दूर हो जाने पर भी माध्यमिक शून्यवाद का राजपथ ब्रह्माद्वैतवादियों का चक्रमणपथ बन गया था। किन्तु द्वैतवादियों का यह केवल असमाधान है क्योंकि वाचस्पति मिश्र ने महमरीचिनिचय जैमि विपरीत प्रत्यय-प्रवाह को अस्त्युत्पत्ता से बचाकर सम्भूतता प्रदान की किन्तु उसका विषय बाधित होने के कारण एवं वंशधा-वधि अधिष्ठानतत्त्व की गन्धता और स्थिरता शिष्टाकर द्वैतवाद एवं भ्रमवाद के प्रभाव-क्षेत्र पर विचरण करता हुआ भी ब्रह्माद्वैतवाद जैसे ही पीछना से अत्यन्त दूर निकल गया जैसे कि शत्रुता से घोर न्याय करता हुआ विक्रान्त घोड़ा एक क्षण में शत्रुभूमि को लाँच कर अपने साम्राज्य में विजय वेषवन्ती पहना रहा हो।

शून्यवाद समीक्षा

माध्यमिक जीव के शून्यवादका का निराकरण मान्यमान है यह कहकर उप-
 श्रित कर दिया है कि शून्यवादका किसी भी प्रमाण की कमी पर खरा नहीं उतरता ।
 अतः बिना प्रमाण के ही उसका खण्डन हो जाता है, तब उक्त निराकरण में किसी
 प्रकार के योगदान की आवश्यकता नहीं ।^{३१} शून्यवाद क्या है ? वह सर्वप्रमाण-प्रतिषिद्ध
 ज्ञेय है ? बिना प्रमाण के उसका निरास क्योंकर होगा ? इस प्रकार के सभी प्रश्नों का
 विशद विवेचन वाक्यान्तर मिथ ने करते हुए लकावनामगुन-सूक्ति^{३२} शून्यवाद का वही
 स्वरूप स्थिर किया है जिनके लिए आबकान के प्रायः साधारण गणक आचार्य शंकर
 पर आरोप लगाया करते हैं कि शून्य का अर्थ वे नहीं जानते थे । किन्तु उन्हें वास्तविकता
 के द्वारा प्रस्तावित मूल-माध्यमिक भाषा में ही शून्यवाद का स्वरूप दर्शना चाहिए ।
 शून्यवाद प्रमाणा, प्रमाण, प्रमेय, प्रमिति—इन अनुबन्धों का विरोधी ही नहीं, किन्तु
 प्रमाण को सहन भी नहीं करता । भक्तिपेज ने शून्यवाद के अप्रतिष्ठ स्वरूप पर विचार
 करते हुए कहा है कि बिना प्रमाणों के शून्यवाद की सिद्धि क्यों होगी ? प्रामाणिक
 गर्विका के बाहर कुछ कहना सब तक अनायास या अपने विषय का स्वरूप बनाकर रख
 सकता है ?^{३३}

शून्यवाद के स्वरूप का वर्णन करने हुए प्रमाणवाचक में कहा गया है—

‘इदं वस्तु बलापातं यद् वदन्ति विपश्चितः ।

यथा-यथाऽर्थोऽविचिन्त्यन्ते विविच्यन्ते तथा तथा ॥’^{३४}

शब्द-सामर्थ्य के समान वस्तु का भी एक निश्चित सामर्थ्य होता है, स्वभाव
 होता है, स्वरूप होता है—इस धारणा के विरुद्ध शून्यवाद का अन्तर्गत विरोधात्मक पक्ष
 है । उसका कहना है कि किसी भी वस्तु का स्वरूप मन् या अमन् की भर्षा में नहीं
 बाँधा जा सकता, क्योंकि मन् मानने में उसका बन्ध या अन्यथाभाव सम्भव नहीं और
 अमन् मानने से किसी प्रकार की कार्यक्षमता नहीं रहती । वादिगुणों के द्वारा स्थापित
 प्रमाणप्रक्रिया से मन् या अमन् ही स्वरूप बताया जा सकता है, जैसा कि वाक्यान्तर मिथ
 ने व्याख्याकार के शब्दों में कहा है—‘सत्सदिति गृह्यमाणं यथाभूतमविपरीतं तत्त्वं
 व्यवस्थाप्यते । अवच्छासदिति गृह्यमाणं यथाभूतमविपरीतं तत्त्वं व्यवस्थाप्यते ।’^{३५}

अर्थात् मन् की सत्ता और अमन् की अमत्ता ही वस्तु का स्वरूप माना जाता है जिसे
 प्रमाणों के द्वारा व्यवस्थापित करते हैं । इसी का नाम विचारासहत्व है । किन्तु किसी
 वस्तु के वास्तविक स्वभाव को जानने के लिए वस्तुस्वभाव को जब परखा जाता है तब
 वह सर्वथा विचारासहत्व ही उठता है । पदार्थों की गहराई में जितना ही अधिक उतरा
 जाय, उसका वह रूप सर्वोपलब्ध से दूर होता है । यही अनुपास्यस्वता या विचारा-
 सहनीयता शून्य तन्त्र है, यही तबता है, यही सर्व वस्तुओं का मौलिक स्वरूप माना
 जाता है ।

वाचस्पति मिश्र के कथन का आशय है—जलगत माधुर्य के आधार पर उसे मधुर कहा जाता है इसी प्रकार प्रत्येक धर्म अपने विशेष धर्म के द्वारा विभक्ति प्राप्त करता है। धर्म की ही स्वभाव माना जाता है। 'स्वभाव' शब्द 'स्वस्व भाव, धर्म'—इस अर्थ में निष्पन्न हुआ है। धर्म का धर्म के साथ सम्बन्ध कुछ लोगों ने भेद, कुछ ने अभेद, कुछ ने भेदाभेद माना है। भेदाभेद शून्यत्व का भी—शून्यत्व भी एक धर्म है, स्वभाव है, जिसके आधार पर शून्य स्वतन्त्रता तत्त्व का उपाधान किया करता है। विचारसमूह भी एक स्वभाव है जो कि अपने में स्थिर है। यदि स्व को स्व हम इस-लिए नहीं कह सकते कि स्व ताग की वस्तु विचारों से सिद्ध नहीं होती, तो उसी प्रकार शून्यता का भी अस्थिर, अस्थिर स्वरूप हो जाने पर शून्य को शून्य कैसे कह सकते हैं ? इस प्रकार की अस्थिरता को अगोचर बना देने पर मनुष्य का व्यवहारिक जगत् में लेकर आध्यात्मिक जगत् तक का सम्बन्ध व्यवस्थापन असम्भव हो जाता है। अतः इस प्रकार के शून्यवाद से बचा लाभा कि जिससे विश्व अव्यवस्थित होकर शून्य हो जाय ? फलतः शून्यवादी को भी विचारसमूहनीयता का कुछ मर्यादा-बन्धन अवश्यक करना होगा। कुछ प्रमाणों की सच्चा एवं उन प्रमाणों से प्रमित दार्ष्टान्तिकों की अवश्य मानना होगा। उनमें से किसी प्रमाण के द्वारा शून्यता को भी प्रमाणित करना होगा किन्तु शून्यवादी इसके लिए तैयार नहीं। अतः विश्व की विचारसमूहनीयता के साथ स्वयं अपने सिद्धान्त के प्रतिपादन एवं साधन की उमे स्वतन्त्रता नहीं मिल सकती।

वाचस्पति मिश्र ने शून्यवादी की निषेधप्रियता पर आक्षेप करते हुए कहा है^{२२} कि किसी वस्तु का निषेध करने के लिए भी आवश्यक है कि किसी सम्बन्धिष्ठान में आरोपित वस्तु का निषेध करे। शुक्तिरजतादि स्थलों पर यही देखा जाता है कि शुक्ति आदि सम्बन्धिष्ठानों में आरोपित रजतादि का निषेध किया जाता है, निरधिष्ठाननिषेध सम्भव नहीं। अतः शून्यवादी को भी प्रमाण और प्रमेय की सत्ता का निषेध करने के लिए किसी सम्बन्धिष्ठान की खोज करना आवश्यक है। किन्तु ऐसा करना उसकी शक्ति के बाहर है। अतः शून्यवाद एक ऐसे शब्दों का खोखला-ता कनेचर मान रह जाता है, जिसका अर्थ है— कुछ भी नहीं।

प्रतीत्यसमुत्पादवाद की आलोचना

बौद्धजगत् के सभी निवाय प्रतीत्यसमुत्पादवाद के पक्षपाती पाये जाते हैं। नेवल पक्षपाती ही नहीं, उसने उक्त जगत्-संज्ञन-प्रक्रिया का एक मात्र वैज्ञानिक सापेक्ष हेतु-प्रत्ययार्थित केन्द्र माना है। सूत्रकार ने इस विषय में केवल हतरेतर प्रत्ययत्व अर्थात् परस्पर की निर्भरता ही दिखाई है^{२३} जो कि बौद्धपक्ष का गुण पक्षान्तर में दोष रूप से प्रतीत होता है। भाष्यकार ने प्रतीत्यसमुत्पादवाद का बाह्य कलेवर दूर से प्रस्तुत करते हुए चेतन की निरपेक्षा के कारण उसकी असंघटिताकारता सूचित कर दी है।^{२४}

किन्तु आचार्य वाचस्पति मिश्र ने उस कलेवर का समीप से ही नहीं, अतः प्रविष्ट होकर गम्भीर अध्ययन किया है और उसकी ऐसी अत्यन्त स्पष्ट एवं सौम्यपक्ष-पोषिणी व्याख्या प्रस्तुत की है कि उस प्रकार का विवेचन और विक्षेपण थाकर ग्रन्थों

एवं उनके अनुयायियों में भी उभावध नहीं होता। वाचस्पति मिश्र के द्वारा सजाये गये प्रतीत्यसमुत्पाद के विमलपरिमल माल्यवर का मोड़ा-सा स्वरूप प्रदर्शित करता अनुचित न होगा।

प्रतीत्यसमुत्पाद के दो प्रकार के श्रुतनामस्थ प्रदर्शन किये गये हैं—(१) हेतुमां की प्रथम श्रुतना (२) प्रत्यय और प्रत्ययी की अपर धारा। अर्थात् प्रतीत्यसमुत्पाद दो कारणों से उत्पन्न होता है—(१) हेतुनिबन्ध से तथा (२) प्रत्ययनिबन्ध से। कार्य की उत्पत्ति में त्रिस प्रकार हेतु की अनिवार्यता है उसी प्रकार प्रत्यय की भी। हेतु और प्रत्यय दोनों में केवल इतना अन्तर है कि हेतुनिबन्ध में हेतु एकाकी ही उसी प्रकार के दूसरे हेतु को जन्म दे डालता है, जैसे कि बाह्य वस्तुओं में अंकुर में पत्र, पत्र में काण्ड, काण्ड में ताल, ताल से गर्भ, गर्भ से शूक, शूक से पुष्प और पुष्प से फल की सृष्टि होती है तथा अद्यात्म में जैसे अविद्या हेतु में संस्कार, संस्कारहेतु में विज्ञान, विज्ञानहेतु में नामरूप, नामरूपहेतु में पञ्चायतन, पञ्चायतनहेतु में स्पर्श, स्पर्शहेतु में वेदना, वेदनाहेतु से तृष्णा, तृष्णाहेतु से उपादान, उपादानहेतु से भव, भवहेतु से जाति, जातिहेतु से जरा, मरण, शोक, परिश्रयता, दुःख, दीर्घमनस्य आवाग प्रकाश में आने है। दूसरा कारण प्रत्ययनिबन्ध है। प्रत्ययनिबन्ध सजातीय-विजातीय सामग्री-सापेक्ष होकर कार्यक्षण को जन्म देता है, एकाकी नहीं, जैसे मृत्तिका, जल, वायु, उष्मा आदि प्रत्ययवर्ग मिलकर बीज को वह अन्तिम क्षण प्रदान करते हैं जिसमें अंकुर उत्पन्न होता है। इस कारण-समुदाय में पृथ्वी धातु से अंकुर में काठिन्य, जल से स्निग्धता, तेज से परिपक्वता, वायु से प्रादुर्भाव-सामर्थ्य जिसमें कि गंजरी का बहिर्निर्गमन होता है और आकाशवायु से जलावरणरूपा प्राप्त होती है। और ऋतु के प्रभाव से बीज को कोमलता, प्रौढता, परिपक्वता उत्तरोत्तर प्राप्त होती जाती है। इती प्रकार शरीर में पृथ्वी धातु से काठिन्य, जल से स्निग्धता, तेज से परिपक्वता, वायु से प्रसवार्हता, आकाशधातु से अनावृत्तरूपता प्राप्त होती है। और ऋतु के प्रभाव से शरीर में प्रौढता आदि परिणाम प्राप्त होते हैं। हेतुओं और प्रत्ययों की परम्परा में किसी प्रकार चैतन्य की अपेक्षा नहीं देखी जाती, न उत्पादक में और न उत्पाद्य में। आः चैतन्यनिरोध जड़रूप हेतु तथा प्रत्यय के प्रवाह से विश्व की सृष्टि हो जाती है।”

वीजों के इस प्रतीत्यसमुत्पादवाद या सापेक्षतावाद का घण्टन करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है^३ कि जब तक भाक्षान् या परम्परा से चेतन का सहयोग प्राप्त न हो तब तक केवल जड़वर्ग क्रियाशील नहीं हो सकता। कुमूलस्य बीज अंकुरोत्पादन में तब तक समर्थ नहीं होता जब तक कि कृषीवल क्षेत्र का कर्मग व परिष्कार नहीं करता। मृत्तिका या तन्तुओं से घट या पट तब तक उत्पन्न नहीं होते जब तक कि कुम्भाल या कुम्भिक सक्रिय नहीं होते। इसी प्रकार चैतन्य-सहयोग के बिना अविद्या आदि हेतु या पृथ्वी आदि प्रत्यय आना-अपना कार्य करने में सक्षम नहीं हो सकते। वीजनन चेतन या आत्मा की सत्ता नहीं मानते। उनके प्रतीत्यसमुत्पादवाद रूप का निर्वाह सम्भव नहीं। अतः पुद्गल, विज्ञान आदि शब्दों से प्रतिपादित तत्त्व अवश्य चेतन आत्मा मिश्र होता है। उसके बिना पूर्व शरीर में प्रवृत्ति और उत्तर-शरीर में प्रतिसन्धि का होना सम्भव नहीं। दुःख, दीर्घ-

नभ्यादि की उल्लिखित भी केवल गड़ विज्ञान नहीं कर सकता। वास्तु को छिदा जगत् इतना एव दाहज्ज्य दुःख की उपलब्धि यदि हो जाय तब उसे कौन छिन्न या दग्ध कर सकता। यदि चैन्य-सहयोग के बिना अधिष्ठादि हेतुचक्र के द्वारा ही कार्य का निर्वाह मान लिया जाय तब सभी शरीर एक जैसे होने चाहिए, उनमें अब अन्तर क्यों होगा ? भोक्ता केना के अदृष्ट से अनुप्राणित होकर भूतप्रत्य या अधिष्ठादि हेतु अवश्य विविध शरीरों की रचना में सफल हो सकते हैं, किन्तु वाद-मिज्ञान्त में कोई भोक्ता या कारी नहीं माना जाता तब कौन किमि कार्य में प्रवृत्त होगा और क्यों होगा ? जान करने वाला जब कोई नहीं तब इच्छा भी कैसे होगी ? प्रयत्नशील कौन होगा ? क्रिया में प्रवृत्ति किसकी होगी ? अवृत्ति और निवृत्ति का सम्पूर्ण चक्र अस्त-व्यस्त होकर रह जायगा। ज्वरीज में रयांकुर ही क्यों ? कदली-ग्रन्थि से बट, बटघाना से आघ्र, आघ्रबीज से मधूक, मधूक बीज में कनिष्ठ की उत्पत्ति की सम्भावना को स्वीकार किया जाता चाहिए। तब तो सृष्टि की व्यवस्था का समस्त चक्र विफल होकर रह जायगा।

इस प्रकार प्रतीत्यसमुत्पादवाद की आलोचना में जो युक्तियाँ वाचस्पति मिश्र ने 'भामती' विग्रह में प्रतिपादित की हैं, उनके लिए वेदान्तजगत् सदैव उनका कर्णी रहेगा।

वैनाशिकसम्मत त्रिविध असंस्कृत धर्मों की आलोचना

वैनाशिकों के त्रिविध असंस्कृत धर्मों अर्थात् प्रतिसंख्याननिरोध, अप्रतिसंख्याननिरोध और आकाश के विषय में वैनाशिक प्रक्रिया की आलोचना करते हुए गूजवार ने केवल अप्राप्ति दीप्त दिया है।¹⁷ 'अप्राप्ति' शब्द का अर्थ शंकर ने किया है 'असम्भव'।¹⁸ वसुवन्ध के अभिधर्मनोप आदि में चर्चित प्रतिसंख्याननिरोध की अपेक्षा शंकरभाष्यवर्णित से स्वरूप कुछ भिन्न-मा प्रतीत होता है। शंकर के अनुसार अप्रतिसंख्याननिरोध वही है जिसे स्वाभाविक संश्रुता या क्षणविनाश समझा जाता है।¹⁹ यदि स्वाभाविक क्षणविनाश की अपेक्षा अप्रतिसंख्याननिरोध का कोई दूसरा स्वरूप है तब वह स्वरूप क्या है ? उसका निरास किन्तु युक्तियों से किया जा सकता है ? इन प्रश्नों का उत्तर वाचस्पति के शब्दों में खोजने से पहले प्रतिसंख्याननिरोध और अप्रतिसंख्याननिरोध का मौलिक अर्थ जानने का एक लघु प्रयास किया जा रहा है।

वसुवन्धु ने सभी पदार्थों को दो भागों में विभक्त किया है—(१) सास्रव (२) अनास्रव। सास्रव वे पदार्थ हैं जो रागद्वेषादि आस्रवों (मलों) से युक्त होते हैं। आस्रवों से रहित पदार्थ अनास्रव कहलाते हैं। मार्गसत्य को छोड़कर सभी हेतु प्रत्ययजनित संस्कृत धर्म सास्रव होते हैं। मार्गसत्य तथा विविध असंस्कृत धर्म अनास्रव माने गये हैं। त्रिविध असंस्कृत धर्म हैं—(१) आकाश (२) प्रतिसंख्याननिरोध (३) अप्रतिसंख्याननिरोध। जिस प्रकार आकाश अनावृत्तिमात्र, असंस्कृत और अनुरक्त है, उसी प्रकार प्रतिसंख्याननिरोध और अप्रतिसंख्याननिरोध—ये दोनों भी असंस्कृत हेतु प्रत्यय अनाश्रित या अनुरक्त माने जाते हैं। प्रत्येक सास्रव धर्म का पृथक-पृथक विसंयोग प्रतिसंख्याननिरोध कहलाता है।²⁰ प्रतिसंख्या शब्द का अर्थ है सर्वातिशायिनी परा प्रजा तथा उसके द्वारा

किया गया केशों का निरोध प्रतिमंश्यानिरोध कहलाता है।^{११} भावी मास्रव धर्मों की उत्पत्ति का विरोधी अप्रतिमंश्यानिरोध कहलाता है।

सम्भोगितापूर्वक विचार करने पर प्रतीत होता है कि विद्यमान दुःख की (अज्ञान-जन्तु द्वारा) ज्ञान से नाश करना और भावी दुःख को उत्पन्न न होने देना, इस दो उद्देश्यों की निधि करने के लिए वेदान्त जगत् अज्ञान का विनाश करना चाहता है। अज्ञान के नाश होने पर अज्ञानजन्म दुष्ट दुःखों का विनाश होता है और अस्मितता, राग, द्वेष के न रहने के कारण भावी दुःखों का प्रादुर्भाव कभी नहीं होता। इन दोनों अवस्थाओं का नाम मोक्ष माना जाता है। एक यदि वर्तमान दुःख की निरोधप्रस्था है तो दूसरी भावी दुःख की अवस्थाप्रस्था है। निरोध का अर्थ यदि वैशेषिकसम्मत ध्वंस पदार्थ माना जाता है तब वे दोनों ध्वंस लिए ध्वस्त नहीं होते। अतः नित्य मोक्ष की प्राप्ति हो जाती है। इन दोनों अवस्थाओं को जोग और शेष शब्दों से भी कहा जाता है। अनिर्गुत दुःख की निर्वृत्ति योग और उग निर्वृत्ति का संरक्षण अर्थात् किसी भी भावी दुःख को उत्पन्न न होने देना शेष कहलाता है।

अब सोचना यह है कि वैशेषिकसम्मत ध्वंस पदार्थ जन्म माना जाता है, बीड़भाषा में उसे संस्कृत कह सकते हैं, तब कथित दोनों ध्वंस पदार्थ असंख्य कैसे होंगे? यहाँ अवश्य यह है कि प्रतिसंख्या निरोध और अप्रतिसंख्या निरोध दोनों में निरोध शब्द कुछ भ्रामक, कुछ अस्पष्ट मत-मतान्तरों के होने का कारण से आवृत्त-ता प्रतीत होता है। बीड़-चिन्तन के अनेक स्तर और कभी-कभी पर विरोधी मतवाद इसके उत्तरदायी हैं। उनमें नित्य पदार्थ मानने वाला सर्वास्मिन्वाद पश्चाद्भावी माथ्यमिक आदि के अनुदिग्द शतावत ये किसी अज्ञातक्षेत्र (क्षेत्र) में विन्युप्त-ता होकर रह गया। 'अभिधर्मसंहाविभाषाशास्त्र' के अनुसार प्रतिसंख्यानिरोध निर्वाण का दूसरा नाम है।^{१२} वह एक नित्य, स्थिर, ज्ञान पद है। जो पद प्रतिसंख्यारूप परा प्रज्ञा के द्वारा अभिव्यक्त मात्र हुआ करता है। सरकारमर्षादा से अत्यन्त दूर वह पद है। और अप्रतिसंख्यानिरोध एक क्लेश-राशि का वह प्रागभाव है जिसका विनाश कभी नहीं होता। इस प्रकार दोनों नित्य स्थिर तत्त्व हैं, असंस्कृत हैं, अविशुद्ध हैं और मोक्ष की परिभाषा के अन्तर्भूत हो जाते हैं।

'अभिधर्मसंहाविभाषाशास्त्र' में कहा गया है कि "प्रतिसंख्यानिरोध सभी धर्मों में श्रेष्ठ धर्म सभी गन्तव्यों में सर्वोत्तिशायी गन्तव्य, सब वस्तुओं में लोकोत्तर वस्तु, सभी विवेकों में सर्वश्रेष्ठ विवेक, सभी उपलब्धियों में महत्तम उपलब्धि है। किन्तु इस सर्वोत्तिशायी धर्म, निर्वाण या प्रतिसंख्या निरोध का आश्रय क्या है? यह मृष्टि में व्याप्त होकर रहता है या उसमें परे रहता है?"

इसका उत्तर भी 'अभिधर्मसंहाविभाषाशास्त्र' में दिया गया है—“प्रतिसंख्या-निरोध न तो स्कन्धों से पूर्णतः अभिन्न है और न पूर्णतः भिन्न, किन्तु इसका स्वभाव विभक्त स्वन्धो (मास्रव धर्मों) से भिन्न है।”^{१३}

शांकरभाष्य के अनुसार बुद्धिपूर्वक भावों (पदार्थों) का विनाश ही प्रतिसंख्या निरोध का अर्थ है।^{१४} किन्तु वाचस्पति मिश्र के मत से से 'प्रतिसंख्या' शब्द ही क्लेशादि भावों के विनाश को बनला देता है। अर्थात् सन्तमिमं क्लेशमगन्तं करोमि सन्तं क्लेशाराशि

नाशयामि—इत्याकारिका जिस प्रज्ञा का क्लेशावरण के विनाशक्षण से पूर्व उदय होता है, वह क्लेशावरणनाशिका प्रज्ञा व्रतिसंख्या कहलाती है।^{१०} इस प्रकार क्लेशावरण के विनाशक क्षण ने पूर्व क्लेशावरणप्रतीपा बुद्धि प्रतिपत्त्या है। उस पूर्वक्षण में विद्यमान बुद्धि के द्वारा उत्तरक्षण से होनेवाला क्लेशावरणों का विनाश प्रतिगन्तानिरोध है।

इस प्रकार प्रतिसंख्यानिरोधरूप निर्वान सर्वस्तिवदियों का वहीं अनुत्पन्न अप्रध्वंसी, नित्य तत्त्व ही सिद्ध हो जाता है।

प्रतिसंख्यानिरोध, अप्रतिसंख्यानिरोध आदि आलोच्य विषयों की कथनानुव्याख्या करने के पश्चात् वाचस्पति मिश्र ने उनकी आलोचना इन प्रकार की है—“प्रतिसंख्यानिरोध का विषय क्लेशावरणों की सन्तति है अथवा सन्तानी क्षण है। सन्तान का निरोध सम्भव नहीं क्योंकि हेतुफलभाव से अर्थात् कार्यकारणभाव से व्यवस्थित सन्तानी (क्षण) ही उत्पत्तिविनाशधर्म करने हैं, न कि सन्तान। सन्तान का निरोध इसलिए भी नहीं बन सकता कि जिस अन्त्य सन्तानी (क्षण) के निरोध से सन्तान का निरोध होगा वह सन्तानी यदि किसी फल का आरम्भ करता है तो वह अन्त्य सन्तानी क्षण नहीं होगा, और यदि किसी फल का आरम्भ नहीं करता है तो यह अन्त्य सन्तानी अर्थ क्रियाव्यतिरिक्त सत्ता के अभाव से असत् कहलायेगा। इस असत् सन्तानी को पैदा करने वाला पूर्व सन्तानी भी असत् होगा और इस परम्परा में सभी सन्तानी असत् सिद्ध होंगे। इस असत् सन्तानियों (क्षणों) का समुदायरूप सन्तान भी असत् होगा तो फिर प्रतिगन्तान से किनका निरोध होगा? यदि सन्तानीय सन्तानों के हेतुफल भाव को सन्तान मानकर उसके मध्य में विजातीय सन्तानी क्षण की उत्पत्ति ही सन्ताननिरोध माना जाये और इस विजातीय सन्तानी का उत्पादक क्षण ही सन्तान का अन्तिम क्षण माना जाये तो रूप-विज्ञान-प्रवाह में रसादि विज्ञान के उत्पन्न होने पर रूप-विज्ञान सन्तान का उच्छेद हो जायेगा। इस प्रकार सन्तानोच्छेद कथमपि सम्भव नहीं।

विज्ञान की क्षणप्रध्वंसिता की आलोचना

विज्ञान की क्षणप्रध्वंसिता के खण्डन में सूत्रकार ने कहा—“अनुभूतंश्व” (ब्र० सू० २।२।२५) अर्थात् स्थिर पक्ष में ही स्मृतिज्ञान सम्भव हो सकता है—क्षणिक पक्ष में नहीं। आचार्य शंकर इसका स्पष्टीकरण करते हुए कहते हैं^{११} कि अनुभव के पश्चात् होनेवाले ज्ञान को अनुस्मृति शब्द से कहा जाता है। वह (अनुस्मृति) तभी हो सकती है जबकि अनुभव करनेवाला व्यक्ति ही स्मरण करनेवाला हो क्योंकि ‘अ’ के द्वारा अनुभूत चक्षु को स्मरण ‘ब’ नहीं कर सकता। यदि दोनों ज्ञानों का कर्ता एक नहीं तब ‘अहमदोद्गाधमिदं पश्यामि’—इस प्रकार का कारण नहीं बन सकता। दूसरी बात यह भी है कि अनुस्मृति का अर्थ प्रत्यभिज्ञा भी होता है और प्रत्यभिज्ञा ज्ञान पूर्वानुभवकर्ता व्यक्ति को ही हुआ करता है, क्योंकि अनुभव और स्मरण दोनों में एक ही ‘अहम्’ अर्थ अनुभूत प्रतीत होता है। वैनाशिक यदि कहता चाहे कि अनुभवकर्ता ज्ञानक्षण का सजातीय और सद्ग क्षणान्तर का अनुस्मर्ता हो सकता है, तो यह भी नहीं कह सकते क्योंकि ग्राह्यग्रहण दो सद्ग पदार्थों के एक काल में दर्शन से हुआ करता है। इसकी सिद्धि के लिए यदि कोई

पूर्वोक्त क्षण का ग्रहीता एक माना जाता है तब उसे स्थिर मानना होगा और इस प्रकार क्षणभंगवाद समाप्त हो जायेगा।

सूत्रकार के अनुरमणदोष से बचकर प्रत्यभिज्ञा दोष पर भाष्यकार कभी नये, इसका समाधान करके हुए वाचस्पति मिश्र ने यह स्मरण दिलाया है कि सादृश्यनिवृत्त्यन-स्मरण की उपपत्ति करके बौद्ध विद्वानों ने उग्र दोष का निराकरण^{१७} कर दिया था। प्रत्यभिज्ञा का उपपादन सादृश्य के आधार पर सम्भव नहीं क्योंकि पूर्व-उत्तर क्षण और उनके सादृश्य को विनष्ट करने वाले किसी तृतीय स्थिर विज्ञान को मानना होगा। ऐसा मानने पर क्षणभंगवाद समाप्त हो जाता है। वाचस्पति मिश्र ने गूढ-भाष्य में भी आगे बढ़कर क्षणभंगवाद की तीखी आलोचना कर डाली है।^{१८} ज्ञान, इच्छा, यत्न और प्रवृत्ति—ये चारों पदार्थ किसी विषय न एक ही आत्मा के दोषे जाते हैं। किसी वस्तु विज्ञेय का जिसे अनुभव हुआ है उसे ही स्मरण होता है, उसके ग्रहण के लिए यही यत्नशील होता है और वही उसे प्राप्त करता है जैसा कि स्वयं बौद्धाचार्यों ने प्रमाण का व्यापार माना है। प्रदर्शन, प्रवर्तन और प्रापण तीनों ही प्रमाण के व्यापार माने जाते हैं किन्तु क्षणिक विज्ञान पक्ष में द्रष्टा कोई और, प्रत्यगागत कोई दूसरा और प्रवर्तमान कोई तीसरा, प्रापक चौथा, यह प्रतिया सर्वथा लोकविरुद्ध है। यदि कहा जाये कि सभी ज्ञानों के विषय दो प्रकार के होते हैं—वाह्य और अध्ववशेष,^{१९} उनमें ग्रह्य विज्ञान का आकार होता है किन्तु अध्ववशेष वाह्य हुआ करता है, तब तो स्मरण अदि की उपपत्ति हो जाती है और प्रश्नोत्तर का भी निर्वाह हो जाता है और बाह्याभे प्रसिद्धि का भी सामञ्जस्य हो जाता है, तो यह भी नहीं कह सकते^{२०} क्योंकि अध्ववशेषाकार प्राच्याकार से भिन्न है या अभिन्न? यदि भिन्न है तो वह ज्ञानाकार न होकर विषयम्यानीय भिन्न पदार्थ हो जाता है, यदि अभिन्न है तब स्मरण, प्रत्यभिज्ञान, प्रश्न-प्रतिवचन आदि की एकवचयता का निर्वाह नहीं हो सकता। 'सोऽयं देवदत्तः' आदि विभिन्न शब्दों के द्वारा एक तत्त्व का अभिव्यक्ति सम्भव नहीं। बौद्ध रीति से किसी भी शब्द का सम्बन्ध स्वलक्षण के साथ न होकर सामान्य लक्षण के साथ हुआ करता है, जैसा कि मीनामकगण व्यक्ति के साथ गन्ध का सम्बन्ध जोड़ने में आनन्द्य और व्यभिचार आदि दोषों की प्रमक्ति ब्रह्माकार आकृति या जाति में शक्ति माना करते हैं, उसी प्रकार अनन्त व व्यभिचरित स्वलक्षण के साथ शब्द का सम्बन्ध कैसे होगा? सामान्य लक्षण के साथ ही शब्द का संगतिग्रहण सम्भव हो सकता है, जैसा कि धर्मकीर्ति ने कहा है—

अशक्यसमयो ह्यात्मा सुखादीनामनन्यभाक् ।

तेषामतः स्वसंवित्तिर्नाभिज्ञत्वापनुपगमिणी ॥

अतः 'तद्' पद और 'इदम्' पद—दोनों उस एक स्वलक्षण तत्त्व को कहने में सर्वथा अगम्य हैं, फिर तो प्रत्यभिज्ञा की उपपत्ति बौद्ध सिद्धान्त में कथमपि नहीं हो सकती। समुच्चय ने आत्मा और धर्म का ही ज्ञान में जो उपचार, आरोप या अभ्यास माना है वह भी सम्भव नहीं क्योंकि अध्यास में आधार का ज्ञान परम आवश्यक है। भुक्ति का ज्ञान न होने पर रजत का अध्यास, रज्जु का ज्ञान न होने से साध्यास आदि कभी देखे नहीं

जाते। आधार का ज्ञान और अधिष्ठान का स्मरण एक वर्णिक को ही होना चाहिए। जो विद्वान् ने एक क्षण दो वस्तुओं का सङ्ग नहीं कर सकता। तब आरोप ही सम्भव होगा? धर्मारोप और आत्मारोप या इसी प्रकार के किसी अन्य आरोप पराधीन का सामंजस्य तभी बन सकता है जबकि कोई गत्याधिष्ठान सम्भव हो सके। इस प्रकार के अधिष्ठान की सत्ता भी योगाचार नहीं मान सकता। अवाधित अधिष्ठान के बिना आरोप या अनजान या तो होगा ही नहीं या मूर्ख के लिए स्थिर रह जायेगा, क्योंकि गत्याधिष्ठान के ज्ञान से आरोपित की निवृत्ति हो सकती है, उसके न होने पर भ्रम की निवृत्ति कैसे होगी? योगाचार मत में ज्ञान की सत्ता भी परस्पर मानी जाती है, परमाथ नहीं। अतः उसे भी अधिष्ठान नहीं माना जा सकता। इस प्रकार आचार्य वाचस्पति मिश्र ने योगाचार मत की लीखी आलोचना कर डाली है। अपने पूर्ववर्ती धर्मोत्तराचार्य तक के प्रायः सभी बौद्धाचार्य इनकी आलोचना-दृष्टि से अशून्य नहीं रह पाये हैं। कहीं-कहीं पर योगाचार के साथ गौतमान्तिक प्रक्रिया का सम्मिश्रण वाचस्पति मिश्र ने जानबूझकर किया है, जैसा कि ग्राह्य और अव्यवस्थेय आचार्यो का स्पष्टीकरण करने हुए न्यायविदु की व्याख्या में धर्मोत्तराचार्य प्रतिपादित ज्ञेय का अन्तर स्पष्ट दिखायी देता है, क्योंकि धर्मोत्तराचार्य समानसत्ता के ज्ञानी भगवान् का अव्यवस्थेय आचार मानते हैं और वाचस्पति मिश्र ने उनके स्थान पर वाह्य वस्तु को अव्यवस्थेय बड़ दिया है, जैसा कि गौतमान्तिकों की दृष्टि है, योगाचार की नहीं।

कुल ऐसा ज्ञान पड़ता है कि नवोक्तिवाद का वर्गीकरण उस समय तक असंभव नहीं हो पाया था। वसुवस्तु के व्याख्याता ज्योतिष ने 'सकुटुम्बी' में अपने को गौतमान्तिक कहते हुए भी योगाचार की परम्परा का अनुसरण किया है। इस समय के समान उदयन के समय भी ऐसे विद्वानों की विरलता हो रहे गयी थी कि उनका समान बौद्धविद्वान्-विज्ञान में पढ़ता रखते हों। 'आत्मतत्त्वविवेक' की व्याख्या करने हुए रघुनाथ ज्योतिष ने 'ज्ञान श्री' "शब्द की व्याख्या रत्नकोटि के गुरु ज्ञानश्री के लिए न करके योगिक शब्द मानकर 'ज्ञानमेव श्री घनम् एषां ते ज्ञानश्रियः, विज्ञानैकधना' कर डाली है।" उदयनाचार्य तक के विद्वानों का निर्धनतः परिक्षेप उत्तरोत्तर निषिक्त-ता होता गया, जैसा कि स्वयं उदयनाचार्य ने कह दिया था—

‘हासदर्शनतो हासः सप्रवाचस्य भोषताम्’

विज्ञानवाद-समीक्षा

विज्ञानवादी बाह्य वस्तु का अस्माप करके केवल विज्ञान की सत्ता सिद्ध करता है।^{१५} बाह्यवस्तु का निरोधण और परीक्षण वाचस्पति मिश्र ने इस रूप में किया है जिसमें कि भाष्य का पूरक रूप 'मामती' को बनाया जा सके। शबर स्वामी ने कहा है कि यदि ज्ञान और ज्ञेय को पौड़ी देर के लिए हम अभिन्न मान भी लें और यह अनिवार्य हो आये कि दोनों में से एक तत्त्व मानना होगा तब भी ज्ञान का अस्माप भवे ही कर दें, विषय का नहीं कर सकते।^{१६} उसी दुकता की ओर संकेत करते हुए भूपकार ने कहा है— 'उपलब्धेः'।^{१७} वाचस्पति मिश्र ने कहा है^{१८} कि प्रमाणों के आधार पर ही मयम् की

व्यवस्था की जाती है। ज्ञान के आधार पर अज्ञान की समाप्ति सम्भव है। तार्किक प्रकाश को देखकर उसकी प्रकाशकता के मानाने प्रकाशक भाव की सम्पत्ति विज्ञान में की जाती है। तार्किक प्रकाश के न होने पर या न मानने पर विज्ञानगत प्रकाशता का निरूपण कभी नहीं हो सकता। सत्यतत्त्वों के आधार पर यह कहा जाता है कि विज्ञान में भिन्न निश्चय की सत्ता मानना निरर्थक है। किन्तु खनन में पदार्थों का मान तभी हो सकता है जबकि ज्ञान में उनके अनुभव किया गया हो। कुमारिलभट्ट ने स्पष्ट कर दिया है कि ज्ञानप्रपञ्चदर्शन में जन्म सरकार स्थापनपदार्थप्रतिष्ठान में ग्राह्यक होते हैं। प्रमाणा, प्रमाण, प्रमेय, प्रमिति—इन चारों की व्यवस्थित कक्षाएँ एक में नहीं समा सकती। विज्ञानवादी के पास एक ही विज्ञानक्षण है, उसे यदि प्रमाणा मानता है तब अधिष्ठित तीन विधाओं का समाधान कैसे होगा? यदि विज्ञान को प्रमिति मानते हैं तब दूसरे क्षेत्रों की समस्या का समाधान नहीं हो पाता। वित्ति (विज्ञान) की सत्तामात्र से वेदता (अनुभूति, उपलब्धि) सम्भव नहीं।^{५६} किन्तु बाह्य विषय अपने रूप में लाकर या अपने रूप का प्रतिबिम्ब डालकर ही उसे अनुभूतिस्वरूपता प्रदान करता है। विषय के न होने पर ज्ञान नहीं जैसा है, उसकी सत्ता किसी काम की नहीं।

एक ज्ञानरूपी दर्पण जत्र कर्ता, कर्म और साधन—तीनों के साथ सम्यग्ध स्थापित करता है तब कहीं वह विषय-प्रकाशन में समर्थ होता है। एकमात्र विज्ञान किसी अन्य के साथ सम्यग्ध स्थापित नहीं कर सकता। तब किसके लिए, किस साधन के द्वारा और किस वस्तु का प्रकाश करेगा। कर्ता, कर्म और करण—तीनों के स्थानों की पूर्ति एकमात्र किया नहीं कर सकती। न उपका उदय ही हो सकता है और न प्रकाश। स्वप्नदृष्टि द्रष्टा, साधन और दृश्य के न होने पर किमकी और क्योंकर होगी? भ्रमस्थलों पर भ्रमज्ञान भी विषय, अधिष्ठान एवं ज्ञाता के बिना नहीं हो सकता। प्रकाशस्थल पर विषय की विद्यमानता न होने के कारण ही उसे भ्रम कहा जाता है किन्तु सभी ज्ञान ऐसे नहीं होते। अवाधित वस्तु का ग्रहण, भ्रम नहीं, यथार्थ मानना होगा। ज्ञान-प्रकाशक ज्ञान को भी यदि विज्ञानवादी मिथ्या मानता है तब विज्ञान भी बाधित हो जाता है। विज्ञानमान को भी मिट्टि कैसे होगी?

समुपलम्भनियम के आधार पर आचार्य दिङ्नाग और उनके अनुयायियों ने ग्राह्य-ग्राहक का अभेद माना था^{५७} किन्तु सहोपलम्भनियम भी विधटित हो जाता है, कारण कि जिन दो पदार्थों का अव्यभिचारितसहचार पाया जाता है, ऐसे समनियत पदार्थों का अभेद कथ्यन्ति माना जा सकता है, किन्तु ग्राह्य और ग्राहक का न देशिक अव्यभिचार है और न कालिक। दोनों के भिन्न-भिन्न देश हैं। काल भी अणिक पक्ष में एक नहीं होता। अतः जब दोनों प्रकार का व्यभिचार उपलब्ध होता है तब सहोपलम्भनियम व्यवस्थित नहीं रह सकता। उसके अव्यवस्थित हो जाने पर ग्राह्य-ग्राहक का अभेद कैसे सिद्ध होगा?

'एकोज्यं स्थूलो बाह्यो घटश्चित्रवत्'—इन अनुभव में एकता, स्थूलता आदि विषय के धर्म प्रतीत होते हैं। वैज्ञानिक पद्धति के आधार पर स्थूलत्व आदि आकार ज्ञान का सम्भव नहीं हो सकता। स्थूलता अवयवप्राचुर्य या वैपुल्य की देन है। विज्ञान सावयव नहीं, अवयवों का उपचय या वैपुल्य नहीं। अतः स्थूलता ज्ञान का आकार नहीं। इसी

प्रकार बाह्यरूपता आन्तरिक विज्ञान का आकार नहीं बन सकती। अचिन्त ज्ञान की निरूपता भी सम्भव नहीं।^{१५} अतः—

एकत्वस्थूलत्वघ्निप्रत्वादेरनात्मनः ।

असतो वा सतो वापि कथं विज्ञानवेद्यता ॥

अर्थात् एकत्व आदि की व्यवस्था करने के लिए बाह्य विषय मानना अनिवार्य है।

विज्ञान की स्वयंप्रकाशता की समीक्षा

विज्ञानवादी का कहना है कि पदार्थ का ज्ञान करने के लिए ज्ञान की आवश्यकता होती है। किन्तु अप्रकाशित ज्ञान विषय का प्रकाश नहीं कर सकता, अतः ज्ञान का प्रकाशित होना आवश्यक है।^{१६} एक ज्ञान का प्रकाश यदि दूसरे ज्ञान पर निर्भर रहा जब तब दूसरे ज्ञान का प्रकाश तीसरे ज्ञान पर, तीसरे का चौथे पर—इस प्रकार अनन्तता की अवस्था गूढ़ में प्रवेश करना होगा। अतः इस दोष से बचने के लिए ज्ञान को स्वयंप्रकाश मानना होगा।^{१७} निराकार ज्ञान का प्रकाश नहीं हो सकता, अतः ज्ञान को साधारण भी मानना पड़ता है। तब विषय निराकार रह जाता है। निराकार विषय की सत्ता में कोई प्रमाण नहीं। इसलिए विज्ञप्तिमात्रता का सिद्धान्त सर्वमान्य सिद्धान्त है। ज्ञान की स्वयंप्रकाशता वेदान्तियों को भी अभीष्ट है। चैतन्य-रूपज्ञान स्वयंप्रकाश है, परप्रकाश नहीं। इसी प्रकार बौद्धों का ज्ञान भी यदि स्वयंप्रकाश है तो क्या दोष ?

वाचस्पति मिश्र वेदान्तकंपदितियों में भस्मीभूति परिचित थे। उन्होंने उत्तर दिया कि वेदान्तिगण चैतन्यज्ञान को स्वयंप्रकाश मानते हैं किन्तु ज्ञानज्ञान को स्वयंप्रकाश नहीं मानते अपितु साक्षिभाष्य मानते हैं। बौद्धों का ज्ञान भी वृत्तिज्ञानमान है, क्योंकि निश्च चैतन्य कूटस्थ ज्ञान क्षणादि भेद से भिन्न नहीं माना जा सकता, नहीं तो विकास हो जायेगा। इस प्रकार वृत्तिज्ञान अवश्य प्रत्यक्ष होता है, किन्तु वह प्रत्यक्ष साक्षिप्रत्यक्ष है, ऐन्द्रिय प्रत्यक्ष नहीं। प्रमाता ज्ञान का कर्ता होता है, और ज्ञान घटादि के प्रकाश में साधन होता है। कर्ता और साधन—दोनों को अभिन्न नहीं माना जा सकता और न साध्य और साधन को ही एक माना जा सकता है। 'देवदत्तः कुठारेण काष्ठं छिनत्ति'—इस स्थल पर कर्ता देवदत्त, छिदाक्रिया का साधन कुठार, छिदाक्रिया का आश्रय काष्ठ एवं छिदाविज—ये चारों तत्त्व भिन्न-भिन्न देखे जाते हैं। किन्तु विज्ञानवादी के मन से प्राहक, ग्रहण, ग्रह और ग्राह्य, ये चारों अभिन्न माने जाते हैं जो कि अत्यन्त व्यावहारिक और असमंजस है। ज्ञान साधन है, प्रमाता पुण्य कर्ता होता है और उभ ज्ञान का विषय घटादि ज्ञेय कहा जाता है। कर्ता आत्मा को ज्ञान का साक्षात् प्रत्यक्ष हो जाता है। ज्ञान बढ़ होने पर भी चैतन्य-सादात्म्य-संगन्वित होने के कारण साधान् अवभासित हो जाता है और विषयावभास का नियामक बनता है। बौद्धों का कहना ठीक है कि ज्ञान का जब तक प्रत्यक्ष नहीं होता, उससे विषय का प्रकाश सम्भव नहीं। किन्तु उस ज्ञान का प्रत्यक्ष न तो उसी ज्ञान से होता है और न ज्ञानान्तर से होता है किन्तु साक्षी से होता है।^{१८} अतः कर्ता, कर्म, करण, क्रिया—चारों व्यावहारिक भिन्न-भिन्न तत्त्व वेदान्त की पद्धति से सिद्ध हो जाते हैं, बौद्ध रीति से नहीं। अतः विज्ञानवादी बौद्धों का पक्ष अत्यन्त अप्पात्र-

हारिक और अनुपादेय है।

(३) जैनमत-समीक्षा

जैन-तत्त्वमीमांसा करते समय वाचस्पति मिश्र ने प्राकृत से लेकर संस्कृत साहित्य तक को ध्यान में रखा है। आलोच्य विषय का निरूपण कितना स्पष्ट और मांगोपांग होना चाहिए, इस विषय में वाचस्पति के शब्द आदर्श हैं। आर्हत तत्त्व-प्रणाली को वाचस्पति मिश्र ने इस प्रकार प्रस्तुत किया है।

पंचास्तिकायों में जीवास्तिकाय के तीन भेद होते हैं—वृद्ध, मुक्त और नित्य-निद्र। गंसारी जीव वृद्ध और मुक्त कथाओं में माने जाते हैं और अर्हन् नित्य निद्र होता है। पुद्गलास्तिकाय के ६ प्रकार होते हैं—पृथ्वी, जल, तेज, वायु, स्वादर और जंगम। धर्मास्तिकाय शास्त्रीय सविन् प्रवृत्ति के आधार पर अनुमित होता है, जैसे तप्तशिला-धिरोहण जैसी बाह्य क्रिया जो देखकर तापक के अदृष्ट धर्मायुद्ध का अनुमान किया जाता है। धर्मास्तिकाय शरीर की ऊर्ध्वगति के बोध में जाना जाता है अर्थात् जीव की स्वाभाविक ऊर्ध्वगति मानी जाती है। ऊर्ध्वगति का विरोधी स्थिति है, इसके द्वारा अधर्म का अनुमान किया जाता है। आशय यह है कि बन्धन में मुक्त होते ही जीव पथी के समान आकाश में ऊपर चला जाता है, जब तक नहीं जा रहा है तब तक उसमें अधर्म का मुख्य अवरोधक माना जाता है। आकाशास्तिकाय लोकाकाश व अलोकाकाश रूपों में विभक्त किया जाता है। लोकाकाश वह आकाश है जिसमें साधारण वृद्ध जीव निवास कर रहे हैं और अलोकाकाश उसके ऊपर बहुत दूर स्थित है जहाँ सिद्ध अर्हन्गण रहते हैं। वहाँ लोक-स्थिति नहीं मानी जाती। आस्रव, संवर और निर्जर नाम की प्रवृत्तियों का विश्लेषण करते हुए कहा गया है कि जीव की प्रवृत्ति दो प्रकार की होती है—सम्यक् प्रवृत्ति और मिथ्या प्रवृत्ति। मिथ्या प्रवृत्ति को आस्रव कहा करते हैं, तथा सम्यक् प्रवृत्ति में संवर और निर्जरा आ जाते हैं। इन्द्रिय प्रवृत्ति को आस्रव कहा जाता है क्योंकि पुरुष को विष-योन्मुख बनाने के कारण इसका नाम आस्रव रखा गया है क्योंकि जैन-सिद्धान्त में इन्द्रियों के द्वारा पारस्परिक ज्योति विषयों का स्पर्श कर उनके आकार में परिणत हो जाती है। कुछ लोग कर्मों को आस्रव कहा करते हैं क्योंकि उनका आस्रव (गमन) कर्त्ता की ओर होता है। यह मिथ्या प्रवृत्ति बन्धन का हेतु मानी जाती है। संवर और निर्जर दोनों ही सम्यक् प्रवृत्तियाँ मानी जाती हैं। उनमें गम, दम, मुप्ति, संवित आदि रूप प्रवृत्तियों को संवर कहा करते हैं क्योंकि उनके द्वारा आस्रव के द्वार का संवरण (अवरोध) किया जाता है। इसी प्रकार अनादिकाल से संवित मलों को दूर करने के लिए तप्तशिलाधिरोहणादि कर्म को निर्जर कहते हैं क्योंकि उसके द्वारा पुण्य-पाप का निर्जरण किया जाता है। इस प्रकार 'आस्रवो भवहेतुः स्यात् संवरो मोक्षकारणम्, आस्रवः कर्मणा बन्धो निर्जरः तद्-विमोचनम्' जैसी बौद्धपरिभाषाओं का स्पष्टीकरण किया गया है। जैनमत के बन्धन की व्याख्या करते हुए कहा गया है कि आस्रव के हेतुभूत अष्टविधकर्म भी बन्धन कहलाते हैं। उन कर्मों को दो भागों में विभक्त किया जाता है—पातिकर्म और अपातिकर्म। पातिकर्म चार प्रकार के होते हैं—ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय, मोहनीय और अन्त-

राग । इसी प्रकार अजातिकर्म भी चार प्रकार के होते हैं—वेदनीय, तामिक, मोक्षिक और आधुनिक । जरीसकारपरिणिधि को वेदनीय कर्म कहा करने से क्योंकि उसमें चारा निमित्त जरीस ने तत्त्ववेदन किया करने है । उपकरणोपिना की संकीर्णता का निमित्तकर्म को आधुनिक कर्म कहा करने से और उस निमित्त तत्त्व का देशापरपरिणाम की प्रकृति का जाग्रत होना मोक्षिक कर्म कहा जाता है । उसके पञ्चजन बुद्धि आदि अवस्थाओं के आरम्भक कर्म को तामिक कर्म कहते हैं । सम्यक् ज्ञान मोक्ष का साधन नहीं होता, उस प्रकार का निमित्तकर्म ज्ञानवर्णीय कर्म कहा जाता है । जैन दर्शन का अभ्यास मोक्ष का हेतु नहीं होता, उस प्रकार के कर्म को दर्शनान्तर्गीय कर्म कहा है । त्रिविध दार्शनिकों के द्वारा प्रवर्जित मोक्ष-मार्गों में मोक्ष हो जाता मोक्षोपेय कर्म कहा जाता है । मोक्षमार्ग में प्रवृत्त साधकों के विघ्नकारक कर्म अन्तराय कहा जाता है । श्रेयोमार्ग के वातक होना के कारण इन कार्यों को घातिकर्म माना जाता है । कथित आर्थों प्रकार के कर्म पुरुष के बन्धक होने के कारण बन्ध कहा जाता है । ममस्य वनेषमस्फारो के विनष्ट हो जाने पर मुख्यकृतान्तान्-स्वभाव केवलज्ञान का उदय हो जाने पर अलोकाकाश में स्थिति का नाम मोक्ष है ।^{११}

कथित जीव, अजीव, आद्य, मंवर, निर्जर, बन्ध, मोक्ष नाम के नामों परार्थ किम हा में व्यक्षिप्त हैं, उनकी इयत्ता, कार्य-अमता निश्चित है अथवा नहीं आदि प्रश्नों का उत्तर देने में जैनगण सप्ततन्त्रीय का महारा विद्या करने है अर्थात् किसी वस्तु के कुल सात पार्श्व हो सकते हैं : (१) स्याद् अस्ति (२) स्यान्नास्ति (३) स्याद् अस्ति च नास्ति च । (४) स्यादवक्तव्यः (५) स्यादस्ति चावक्तव्यश्च (६) स्यान्नास्ति चावक्तव्यश्च (७) स्यादस्ति च नास्ति चावक्तव्यश्च । इन वाक्यों में 'स्यात्' शब्द अनेकान्त-योगी न्यात^{१२} माना जाता है । इन वाक्यों का कय और कहा प्रयोग होता है—इयका स्पष्टीकरण जैन ग्रंथों में इस प्रकार पाया जाता है—

तद्विधानविवक्षायां स्यादस्तीति गतिर्भवेत् ।

स्यान्नास्तीति प्रयोगः स्यात्तन्निपेधे विवक्षिते ॥

क्रमेणोभयबाध्यां प्रयोगः समुदायभूत् ।

युगपत्तद्विवक्षायां स्यादवाच्यमशङ्कितः ॥

आद्यावाच्यविवक्षायां पंचमो भंग इष्यते ।

अस्यावाच्यविवक्षायां षष्ठमंगसमुद्भवः ॥

समुच्चयेन युक्तश्च सप्तमो भंग उच्यते ।^{१३}

अर्थात् किसी वस्तु की सत्ता का विधान करते समय निश्चित रूप से 'अस्ति' ऐसा न कहकर 'स्यादस्ति', निषेध को कहने के लिए 'स्यान्नास्ति', उभयवक्तृपता दिखाने के लिए 'स्यादस्ति च नास्ति च' कहा जाता है, कथित तीनों अवस्थाओं की अनिवर्चनीयता स्पष्ट करने के लिए उनके साथ 'अवक्तव्यः' शब्द जोड़कर तीन प्रकार और हो जाते हैं और मज्जम केवल अवक्तव्यत्व पक्ष एक अस्तित्व व नास्तित्व की विवक्षा में होता है क्योंकि एक साथ एक वस्तु में अस्तित्व व नास्तित्व का कथन नहीं किया जा सकता ।

जैनों की कथित तत्त्व-व्यवस्था पर आपत्ति करते हुए सूत्रभाष्यप्रदर्शित मार्ग का

ही अनुगमन वाचस्पति मिश्र ने किया है कि जगत् का व्यवहार निश्चयात्मक का व्यवहार मानव बुद्धि के आधार पर बना करता है, अनिश्चयात्मक ज्ञान ने नहीं। जैन-मैदान पूर्वक दिखता करता है। ऐसी अवस्था में उसमें मोहनीय कर्मों की कथा पूरे जैन-दर्शन को अपनाने में समेट लेती है, जबकि 'ज्ञानं मोहदिवन्म' कहा गया है अर्थात् ज्ञान मोह को दूर किया करता है, किन्तु जैन शास्त्र इसके विपरीत मोह को जन्म दे डालता है। अतः उसे न तो शास्त्र कहा जा सकता है और न उसके आधार पर किसी प्रवृत्ति को प्रोत्साहन ही मिल सकता है। मार्गदर्शक जब तक निश्चित तत्त्व से मार्ग प्रदर्शित नहीं करता, केवल अनिश्चयात्मक कथनों में बह देता है कि सम्भव है वह मार्ग लक्ष्य तक जाय, जा भी सकता है और नहीं भी, तो इस अनिश्चित वस्तु के आधार पर श्रुता प्रवृत्ति नहीं हो सकता। विकेता जब तक वस्तु के स्वरूप और उसके मूल्यों को निश्चित नहीं करता, तब तक ग्राहक उस दुकान पर वस्तुओं का क्रय नहीं करेगा। इसी प्रकार पूरा व्यावहारिक जीवन अनिश्चयता के गर्भ में प्रविष्ट होकर समाप्त हो सकता है। अतः अनुवर्णनात्मक आत्मज्ञान के जनक वाच्यो का प्रयोग किसी दार्शनिक पथ का प्रदर्शन करने में सर्वथा असमर्थ है। प्रतिवाद का उपसंहार करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है कि सत्ता और असत्ता परस्पर विरुद्ध धर्म है, वस्तुओं को नाना रूपों में प्रतीति कुछ और है किन्तु विरुद्ध स्वभाव वाली वस्तु की एक काल एक स्थान पर एक मात्र विश्रमाणा या निर्वर्तित किसी प्रकार सम्भव नहीं है। इसलिए 'स्यापुर्वा पुष्पो वा' के समान सभी पदार्थ सन्देहास्पद हो जाते हैं। सप्त भगो में सप्तत्व संख्या का निश्चय, उनके स्वरूप का निर्धारण और निर्धारण करने वाला पुरुष और नाधन सभी सन्देहास्पद हो जाते हैं। जैन-सिद्धान्त के प्रमाण-प्रमेयों का अवधारण समाप्त हो जाता है। आपभेद जैसे तीर्थंकर अस्ति अस्पष्ट शास्त्र का उपदेश करने तीर्थंकर कैसे बहला सकते हैं ?

(४) न्यायवैज्ञानिकसम्मत परमाणुकारणतावाद-समीक्षा

पूर्वमीमांसा में जिष्ट-विरोध का प्रसंग आया है, जैसे कि 'जिष्टकोपे विश्व-मिति चेत्'^{१५} अर्थात् जिष्ट व्यक्तियों के द्वारा यदि किसी प्रकार का विरोध उत्पन्न न हो तब उस क्रिया को भी धर्म माना जा सकता है। इस पर आचार्य कुमारिल भट्ट ने वह मन्त्र उठाया है—

के शिष्टा ये सदाचाराः सदाचाराश्च सत्कृताः ।

इतीतरेतराधीननिर्णयत्वादनिर्णयः ॥६१

अर्थात् शिष्ट पुरुष कौन है ? यदि कहा जाय कि जो सदाचार का पालन करता है उसे शिष्ट कहते हैं, तब प्रश्न उठता है कि सदाचार किसे कहते हैं ? यदि कहा जाय कि शिष्ट पुरुषों के आचरणों को सदाचार कहा जाता है तब अन्योन्याश्रय दोष प्राप्त होता है। दूसरी बात यह भी है कि पुराणों, स्मृतियों और धर्मशास्त्रों में शिष्ट महापुरुषों के आचरण भी कई बार अवांछनीय देखे गये हैं। जैसे प्रजापति के मन में अपनी पुत्री के प्रति अश्वि विचार उत्पन्न हुए, इन्द्र ने अहिल्या के साथ कुत्सित व्यवहार किया, वशिष्ठ ने

पुत्रशोक से आत्मघात का प्रयास किया, विष्णुमित्र ने चाण्डाल ने वैदिक यज्ञ कराया, कृष्णद्वैपायन भगवान् व्यास ने नैतिक ब्रह्मचर्य धारण करके भी महाराज विजितवर्धन की राक्षियों से सन्तति उत्पन्न की। इसी प्रकार भीष्मालाभहृ जैसे कर्णाश्रमपञ्चमती महापुत्र का अन्धधर्मो रहना, राम का अपनी धर्मपत्नी की अनुपस्थिति में भी यज्ञ करना, अगम्य होने के कारण यज्ञ का अधिकारी होने पर भी धृतराष्ट्र का यज्ञ करना और वह भी पाण्डवों के द्वारा अजित धन से। मुद्गिष्ठिर जैसे सत्यवादी ने अज्ञानव्यास से विषय में झूठ बोला, कृष्ण और अर्जुन जैसे वैदिक धर्म के दृढ़ शास्त्रों ने मदिरा का पान किया, कृष्ण ने भगिनीमदस मातुलकन्या रुक्मिणी से अवैध विवाह किया। अतः शिष्ट शब्द के अर्थ का निर्णय सम्भव नहीं।

कुमारिण भट्ट ने शिष्ट की परिभाषा करने हुए कहा है कि वेदविहित कर्मानुष्ठान करने वाले व्यक्तियों को शिष्ट माना जाता है और वे लोग धर्मबुद्धि से जो आचरण करते हैं उसे यथानार कहते हैं।^{१७}

अब हम 'एतन् शिष्टपरिग्रहोऽपि व्याख्याताः'^{१८} इस सूत्र के सन्दर्भ में देखना है कि कवित शिष्ट-पुरुषों के द्वारा सांख्य-सिद्धान्त के साथ-साथ और कौन-सा मत अपरिगृहीत है। भगवान् शंकराचार्य ने शिष्ट पुरुषों में मनु और व्यास की गणना करके उनके द्वारा अपरिगृहीत सांख्यसम्मत प्रधानकारणतावाद को निराकरणीय बतलाया है।^{१९} किन्तु पुरातन पद्धति के अनुसार योगभाष्यकार व्यास ब्रह्ममूत्रकार भगवान् व्यास ही है, तब इनके द्वारा अपरिगृहीत प्रधानकारणतावाद नहीं हो सकता। वाचस्पति मिश्र के हृदय में सम्भवतः यही तथ्य विद्यमान था और भगवान् व्यास स्वयं अपने मुख से अपने आप को शिष्ट कहकर पुकारें, यह शोभा भी नहीं देता। अतः वाचस्पति मिश्र ने शिष्ट के रूप में प्रत्यक्ष-वेद-स्वीकृत मनु शब्द के साथ आदि शब्द जोड़कर कुछ तोशील्य का पालन-ना भी कर दिया है।^{२०}

विशेष रूप से वाचस्पति मिश्र परमाणुकारणतावाद को अपरिग्राह्य बताते हुए भी उस वाद को शिष्ट-सा कहते प्रतीत होते हैं। उन्होंने उसकी विशिष्टता प्रधानकारणतावाद से इस प्रकार बताई है कि प्रधानकारणतावाद में कार्य-कारण का अनेक आ जाता है एव व्यापक प्रधान से परिच्छिन्न महद् अहंकार आदि की उत्पत्ति बताई जाती है, ये दोनों मान्यताएँ तथ्य से बहुत दूर की हैं। स्पष्ट तथ्य यह है कि कारण कार्य की अपेक्षा अल्पपरिमाण का तथा उससे भिन्न होता है। पट की अपेक्षा तन्तु अल्पपरिमाण वाला होता है, घट की अपेक्षा कपाल स्वल्प परिमाण वाला होता है। अतः कारण-परम्परा में कार्य-परम्परा की अपेक्षा स्वल्पता का तारतम्य होते-होते परमाणु को कारण मानना निरान्त युक्तियुक्त प्रतीत होता है।^{२१} यह है विशिष्टता परमाणुकारणतावाद की।

किन्तु इतनी विशिष्टता के रहने पर भी वाचस्पति मिश्र की आलोचनात्मक दृष्टि से वह बच न सका। स्वयं एक उद्भट नैयायिक होते हुए भी एक जरठ वेदान्ती की भूमिका में उसकी भी आलोचना कर ही डाली कि जब हमने वेदान्तवाक्य-प्रतिपादित प्रकृतिकारणतावाद का ही निराकरण कर डाला तब वेदवाह्य तात्त्विकों की क्या गणना।

यहाँ पर श्री हर्ष के इस कथन को उद्धृत करना अप्रासंगिक न होगा कि 'वयममत्वं मुमुक्षू-
णामनिर्वचनीयवादिनाम्'—अनिर्वचनीयवादी वेदान्तिगुणों में भी न्याय जैसे द्वैतमतों
की वशा महत्ता ? वाचस्पति जैसा आलोचक, और फिर जगन्नी दृष्टि से कोई वय जाय,
यह कैसे सम्भव है।

(५) सांख्य-योग-मत-समीक्षा

सांख्य और योग की समीक्षा के प्रसंग में जब हम सूत्रकार की स्थिति देखने हैं तो पाते हैं कि सांख्य की तुलना में योग की आलोचना अत्यल्प शब्दों में की गई है। योग-
शास्त्र की आलोचना में सूत्रकार ने केवल इतना ही संकेत कर दिया है कि सांख्य-सिद्धान्त
का निराकरण करने से ही योग का भी निराकरण हो जाता है।^{१२} किन्तु भाष्यकार ने
उसमें एक बात अधिक कही है कि यदि प्रथम निराकरण से ही दोनों शास्त्रों का निरा-
करण हो जाता है तो योग-निराकरण के लिए तबनी अधिकरण की क्या आवश्यकता
थी ? इस प्रश्न का उत्तर देते हुए कहा गया है कि सांख्य और योग का बहुत बड़ा अन्तर
यह है कि वेदान्त-वाक्यों में भी योग के परिपोषक बहुत से वाक्य विद्यमान हैं, जैसे कि
'त्रिरुन्तं स्थाप्य सम शरीरम्' (श्वे० २।८), 'तां योगमिति मन्यन्ते स्थिरामिन्द्रियधार-
णम्' (काठ० २।६।११), 'विद्यामितां योगविधिं च कृत्स्नम्' (काठ० २।६।१८)। इन
वाक्यों से मुमुक्षुगणों को सन्देह हो सकता है कि योगशास्त्र भी ब्रह्मसाक्षात्कार के लिए
आवश्यक है। अतः वह भी वेदान्तशास्त्र के समान ही उपादेय है। किन्तु यह सम्भव नहीं
है क्योंकि 'तं त्वीपनिषदं पुष्टं पृच्छामि', 'नावेदविन्मनुते तं बृहन्तम्' आदि वेदान्त-
वाक्यों ने ही वेदान्तारिक्ता शास्त्रों का निराकरण किया है। तत्र क्या योगशास्त्र त्वंथा
निराकरणीय है—इसका उत्तर भाष्यकार ने दिया है कि इस अविरोधाध्याय में योगशास्त्र
के उसी अंश का हम विरोध करेंगे जो वेदान्तपरिच्छेद पड़ता है।^{१३} अतः योगशास्त्रीय
प्रधानकारणतावाद निराकरणीय है। इससे यह स्पष्ट प्रतिष्ठानित होता है कि अविरोधी
अंश उपादेय है।

किन्तु वाचस्पति मित्र ने इस रहस्य का उद्घाटन करते हुए बताया है^{१४} कि
योग के अविरोधी अंश को प्रमाण या उपादेय मानने पर उसका प्रधानकारणतावाद
अवश्य ही हमें प्रभावित करेगा, ऐसी आशंका है। अतः अविरोधी अंश को भी हम अपने
क्षेत्र में कोई अवतार नहीं देना चाहते। मीमांसकसूत्रं कुमारिल भट्ट के सामने भी यही
एक विषम समस्या उपस्थित हुई थी कि बौद्धादि आगमों के अविरोधी अंश को मान
लेना चाहिए, जैसे कि अहिंसादि की उपादेयता। उसका उत्तर देते हुए कुमारिल भट्ट ने
कहा था—

‘प्रसारं न लभन्ते हि यावत् क्वचन मर्कटाः ।
नाभिद्रवन्ति ते तावत् पिशाचा या खगोचरे ॥
क्वचिद् दत्तेऽवकाशे हि स्वोत्प्रेक्षालग्नधामभिः ।
जोषितुं लभते कर्त्तृस्तन्मार्गपतितः स्वयम् ॥’

अर्थात् चानर और पिशाच तभी तक दूर रहने है जब तक कि उन्हें कहीं से प्रवेश का अवसर नहीं मिलता। यदि थोड़ा भी उन्हें कहीं से पुनर्ग का मार्ग दे दिया गया तो जल्द आप ही वे पूरे क्षेत्र पर छा जायेंगे और फिर उनके मार्ग में पड़कर कौन जीवित रह सकेगा ? अतः वाचस्पति मिश्र का यह दृढ़ विचार पाया जाता है कि योगशास्त्र के अवरोधी जनों भी प्रमाण नहीं है और न उपादेय हैं। वेदान्त-प्रारम्भों में जहाँ कहीं सांख्ययोग शब्दों का प्रयोग या उनके ग्रन्थ-निधन आदि प्रमेय की प्रतिरूपता पायी जाती है वह सांख्ययोगशास्त्रों से सर्वथा भिन्न वेदान्तोपयोगी वस्तु है, जैसे 'तत्कारणं सांख्य-योगाभिपन्नं ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपापैः'।^{१०} इस वाक्य में आये हुए सांख्यपद का अर्थ है—'संख्या सम्पद् बुद्धिर्वैदिकी तथा वर्तन् इति सांख्याः। एवं योगो ध्यानम्'।^{११} अर्थात् 'सांख्य' शब्द का अर्थ सम्पद् बुद्धि अर्थात् वेदान्तलक्ष्य तत्त्वज्ञान एवं 'योग' का अर्थ निदिध्यासन है। इन शब्दों का सांख्ययोगशास्त्र एवं उनके सिद्धान्तों से कोई सम्बन्ध नहीं। अतः बौद्ध, जैन और कार्यालिक जैसे शिष्टपुरुषानादृत, कतिपय पशुप्राय पुत्त्यों के द्वारा परि-नृहीत आत्मों के समान सांख्ययोगशास्त्र भी पूर्णरूपेण निराकरणीय एवं आलोचनीय हैं।^{१२}

प्रधानकारणतावाद की आलोचना

परमाणुवाद एवं प्रधानकारणतावाद का उन्मूलन करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है—

ज्ञानक्रियाशक्त्यभावाद् ब्रह्मणोऽपरिणामिनः ।

न सर्वशक्तिविज्ञाने प्रधाने त्वस्ति सम्भवः ॥^{१३}

अर्थात् जगत् का रचयिता कौन है, यह जानने के लिए यह जानना आवश्यक है कि किसी छोटी-मोटी वस्तु का निर्माता कौन होता है। देखा जाता है कि जिस व्यक्ति को वस्तु के उपादान का ज्ञान है और जो कार्यावृत्ति की प्रक्रिया में समर्थ है—वही वस्तु को रचना किया करता है। तन्तुओं का या मृत्तिका का जिसे ज्ञान नहीं और जिसमें उनके संयोजन की शक्ति नहीं, वह कदापि घट-पट जैसे कार्यों की रचना नहीं कर सकता। इससे स्पष्ट है कि जिनमें ज्ञान-शक्ति, क्रियाशक्ति और अवरोधशक्ति—ये तीनों शक्तियाँ सम्पन्न मात्रा में विद्यमान हैं, वही जगत् की रचना कर सकता है। इस प्रकार की शक्तियों का केन्द्र एवं स्रोत सांख्य-सम्मत प्रधान या वैशेषिक प्रकीर्तित परमाणुतत्त्व होता है। प्रधान तत्त्व सत्त्व, रजस् और तमस्—इन तीन गुणों की संवर्धित दशा का नाम होता है।^{१४} सत्त्व को ज्ञानशक्ति कहा जाता है, रजस् को क्रियाशक्ति और तमोगुण को नियन्त्रण या अवरोधशक्ति।^{१५} ये तीनों शक्तियाँ पूर्णरूपेण से प्रधान में विद्यमान हैं, ब्रह्म में नहीं। ब्रह्म निर्धर्मक, निर्गुण, अमंग, अमहत् तत्त्व है। अतः जगद्रचना का सामर्थ्य प्रधान में ही हो सकता है ब्रह्म में नहीं।

सांख्य के इस वस्तव्य की आलोचना सांख्यशास्त्र के मर्मज्ञ वाचस्पति मिश्र ने इस प्रकार की है—

‘जीवविपरामर्शोद्यमानोऽज्जता यदेत् ।

जगद्विजं तदेवेष्टं चेतने च स अज्जसः ॥’^{१७}

अर्थात् जगत् की रचना कैसे हुई, किसने की, इगका अनुभव न माध्याचार्य को हुआ है और न किसी दूसरे दार्शनिक को। केवल धृति, स्मृति आदि शब्दप्रमाणों के आधार पर ही निश्चय किया जाता है कि जगद्रचयता ब्रह्म है। लौकिक व्यवहार के आधार पर इतना अवश्य कहा जा सकता है कि जगद्रचयता जानकिया आदि शक्तियों से सम्पन्न होना चाहिए, किन्तु वह प्रधान तत्त्व है, यह कदापि सम्भव नहीं। मूर्तिरचना का प्रसंग जहाँ-जहाँ चला है वहाँ पूर्व और अपर के प्रकरणों में यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि जगद्रचना चेतन का कार्य है, जड़ का नहीं। कुलाब-स्थापार के बिना मृत्तिका ने घट या कुचिन्द की चेष्टा के बिना गन्धुओं से पट का निर्माण होते नहीं देखा जाता। अतः चेतन का साविध्य मणीप या दूर का अवश्य होना चाहिए। ‘तस्माद् वा एतस्मादात्मन आकाशः सम्भूतः’^{१८} आदि प्रसंगों में आत्मा का स्पष्ट उल्लेख एवं मुख्य रूप से प्रतिपादन हुआ है। मूर्ति का प्रथम अंकुर ‘तदैक्षत बहु स्याम्’^{१९} ‘स ईक्षां चक्रे’^{२०}—आदि शब्दों से अभिहित हुआ है। वह प्रथम ईक्षण आदि संकल्प प्रधान में कैसे सम्भव है? अतः ब्रह्म-चेतन्य या आत्मचेतन्य ही वह वस्तु है जिसने प्रथम संकल्प किया। जड़ एक तथ्य है कि वह अकेला, निर्विकार, असंग है, जगद्रूप में परिणत नहीं हो सकता और न जगत् का आरम्भ ही कर सकता है, किन्तु सत्त्व, रजस्, तमस्—इन तीन गुणों की संवत्तितावस्था माया या प्रधान तत्त्व के द्वारा वह जगत् की रचना करता है। यह जगत् माया का परिणाम और ब्रह्म का विवर्त कहलता है।

साध्याचार्यों का एक और आक्षेप है। वे कहते हैं कि कार्य-कारण में सादृश्य या समानरूपता का होना आवश्यक है, अतः जगत् का कारण वही हो सकता है जो जगत् के समान विगुणात्मक जड़ वस्तु हो, ^{२१} अतः जगत् की कारणता चेतन ब्रह्म में नहीं अपितु जड़ प्रधान में ही संवत्तिता हो सकती है। इन आक्षेप का समाधान वाचस्पति मिश्र ने करते हुए कहा है—

‘विवर्तस्तु प्रपञ्चोऽयं ब्रह्मणोऽपरिणामितः ।

अनाविवासनोद्भूतो न साहचर्यमपेक्षते ॥’^{२२}

अर्थात् परिणामी कार्य के लिए अवैक्षित हो सकता है किन्तु विवर्त कार्य के लिए उसकी कोई आवश्यकता नहीं। जगत् ब्रह्म का विवर्त है न कि परिणाम। अतः जगद्रूप कार्य के साथ उनके अधिष्ठानरूप कारण ब्रह्म की समानता की अपेक्षा नहीं है।

यहाँ यह बात और कहना असंगत नहीं होगा कि साध्या-प्रवर्तक महर्षियों ने प्रधानतत्त्व या मूल प्रकृति से जगत् की रचना अवश्य बतलाई थी किन्तु उसे अनाविवाहित, स्वतन्त्र, चेतन्याधिष्ठाननिरपेक्ष मानने का आग्रह परवर्ती साध्याचार्यों का है जो कि अधिक संगत प्रतीत नहीं होता।

पुरुषगतकर्तृत्वभोक्तृत्व-समीक्षा

गण्यमिद्वान्त पुरुष को कर्ता नहीं मानता अपितु केवल भोक्ता मानता है। उसके अनुसार कर्तृत्व बुद्धि का धर्म है।^{६०} इस कर्तृत्व—भोक्तृत्व की व्यवस्थितता की आलोचना करने हुए वाचस्पति मिथ ने 'कर्ता शास्त्रार्थवत्वात्'^{६१} इस गुण की 'भामती' में, कर्ता ही भोक्ता होता है—इस सिद्धान्त के प्रदर्शक जैमिनिशास्त्र के अनुसार यह सिद्ध कर दिया है कि पूर्वमीमांसा में कर्ता को ही भोक्ता माना गया है। कर्ता ही भोक्ता होता है—इस सिद्धान्त का प्रदर्शक जैमिनिवाक्य 'शास्त्रफल प्रयोक्तारि गण्यश्चात्'^{६२} है अर्थात् शास्त्रफल त्वर्ण आदि प्रयोक्ता में अर्थात् कर्ता में रहता है क्योंकि शास्त्र अर्थात् स्वर्गादिबोधक विधिवाक्य कर्ता के फल के साधन हैं। अर्थात् स्वर्गादिविषय-फलप्रप्ति के लिए कर्ता द्वारा अपेक्षित उपाय का बोधन कर्तव्य है। सांख्यसिद्धान्तानुसार बुद्धि को कर्मी एवं पुरुष को भोक्ता माना जायेगा तो यह शास्त्र अर्थात् सिद्धि जिस मोक्षता (पुरुष) का अपेक्षित उपाय है उसके कर्ता न होने से तथा जो कर्मी बुद्धि है उसका अपेक्षित उपाय न होने से शास्त्र की यगति नहीं बढ़ेगी और शास्त्र असंगत होगा। अतः कर्ता व भोक्ता एक को ही मानना आवश्यक है।^{६३}

(६) मीमांसकमत-समीक्षा

यज्ञादिकर्मों के फलप्रदानत्व की समीक्षा

भारतीय दर्शनों की यह सामान्य मान्यता है कि प्रत्येक कर्म की परिणति फल में होती है। शुभ कर्म का फल शुभ तथा अशुभ कर्म का फल भी अशुभ होता है। अतः शास्त्र शुभ कर्म करने का उपदेश देता है। अभीष्ट फल की प्राप्ति तथा अनिष्ट की अपावृत्ति के लिए भी शास्त्र ने कुछ विशिष्ट प्रकार के यज्ञादि कर्मों का विधान किया है, विशेषकर मीमांसाशास्त्र ने। अब एक स्वाभाविक प्रश्न उत्पन्न होता है कि यज्ञों के कर्ता—यजमान को इन कर्मों का फल प्राप्त क्यों करायेगा? मीमांसक कहते हैं कि यज्ञादि कर्म स्वयं ही फल प्रदान करते हैं। देवता शब्दमात्र हैं, उनसे अतिरिक्त देवता का शरीर नहीं होता, अतः वह न तो हवि का भक्षण कर सकता है और न प्रसन्न होकर यजमान को फल ही प्रदान कर सकता है। कर्म ही फल प्रदान करता है। यहाँ पर शंका हो सकती है कि कर्म तो जड़ पदार्थ है, यह कैसे फल प्रदान कर सकता है? उसका उत्तर मीमांसक देते हैं कि जिस प्रकार मेघ आदि जड़ पदार्थ भी मनुष्य को फल देते हैं, इसी प्रकार जड़ कर्म भी फल दे सकते हैं।^{६४}

इस मीमांसा-सिद्धान्त की समीक्षा करते हुए सूत्रकार महर्षि व्यास ने वाचस्पति का नाश करने हुए कहा है कि जड़पदार्थ कर्म अकेला फल-प्रदान करने में सक्षम नहीं जब तक कि चेतन पुरुष की प्रेरणा से वह आवद्ध न हो।^{६५} सूत्रकार के कथन की कर्म कारयति तं तमघो निनीपते^{६६} इस श्रुति तथा 'यो यो यां यां तनुं भवन्' श्रद्धाचिन्तुं मिच्छति। तस्य तस्यान्तर्वा श्रद्धां तामेव विदधाच्चहम् ॥ स तथा श्रद्धया युक्तस्तत्प्रयत्नः

मीहते। तमो न ततः कामान्मवेव विहितान् द्वितान् ॥^{६८}—इस गीतावाक्य से पुष्ट किया है।^{६९}

सूत्रकार और भाष्यकार के आशय को सवाल तर्कों के द्वारा स्पष्ट करते हुए वाचस्पति मिश्र ने मीमांसकों की मान्यता का खण्डन किया है। वाचस्पति कहते हैं^{७०} कि दृष्ट के आधार पर ही अदृष्ट की कल्पना की जाती है। लोक में यह देखा जाता है कि कुलाभारिचेतनपुरुष ने अधिष्ठित होकर ही दण्डयन्त्र खरि घट का निर्माण किया करते हैं। उसी प्रकार कर्म या धर्माधर्म साकारतभी फल दे सकते हैं जबकि इनका अधिष्ठाता चेतन पुरुष हो। ईश्वर वह एक चेतन पुरुष है जिसके अधिष्ठानात्त्व में मनुष्य के कर्म फल दिया करते हैं। यदि कहा जाए कि जल, वायु, बिजु, आदि जड़ वस्तु भी फलप्रद देखी जाती हैं, अतः कर्म आदि जड़ वर्ग में फलप्रदानादि सामर्थ्य भी कल्पना हो सकती है, तो ऐसा सहजा नितान्त अनुचित है क्योंकि उनमें भी ईश्वर की प्रेरणा विद्यमान है।^{७१} वेदान्तदर्शन के देवताधिकरण से यह बात स्पष्ट की जा चुकी है^{७२} कि गलिय देवताओं के भी शरीर होते हैं और वे हवि का भक्षण किया करते हैं तथा प्रसन्न होते हैं। उन्हीं की प्रेरणा ने अधिकारी की कर्म का फल मिला करता है। अतः चेतन सहायता के बिना जड़पदों से कर्मफल की इच्छा रखने वाले लोगों का मिद्वान्त ग्यायभंगत प्रवीन नहीं होता।

वेद-प्रतिप्रादित प्रवृत्ति और निवृत्ति मार्गों का पारस्परिक सन्तुलन कई बार बिगड़ जाया करता है। इसका कारण है कि धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष मानवजीवन के इन चार पुरुषार्थों में प्रथम तीन का अस्तित्व प्रवृत्तिमार्ग पर तथा अन्तिम एक का अस्तित्व निवृत्तिमार्ग पर आधारित है। कामावसर या लोकाकाश के प्राणियों में स्वाभाविक प्रवृत्तियों का प्राबल्य पाया जाता है। स्वाभाविक प्रवृत्तियाँ प्रवृत्तिमार्ग की ओर अप्रसर होती हैं। निरोधप्रवृत्तियाँ यत्नमाध्य है। अतः ऊर्ध्वजोतस्-भूमिका-नमाखड् कृतिपय सिद्ध व्यक्तियों पर आश्रित निवृत्तिमार्ग का कुछ विरलभाव रहना नैसर्गिक है। इसलिए व्यवस्थित वैदिक नर्चादा का मीमात्रव्यव प्रवृत्तिमार्ग के त्रिभुल प्राणियों के कारण गुरक्षित न रह सका। तथा कर्मप्रतिपादक प्रवृत्तिमार्गानुसूल वेदभाग ने सभी वर्गों और आश्रमों को अपना विषय बना लिया। समय-समय पर उसमें नित्तियाँ अवश्य हुई हैं किन्तु उन्हें दवाने का अन्तिम समय तक प्रयास किया गया। गिद्धसूत्रों के प्रगटन, ज्ञान तथा तदनुकूल उद्बोधन से पूर्व पूर्वमीमांसा ने इस प्रकार की व्यूहरचना की थी कि उसमें बाहर कोई भी मनुष्य पैर नहीं ख मकता था। शनै-शनैः निवृत्तिमार्ग के विचार मुदूढ होते गये। भिक्षु-सूत्रों की सशक्त तर्क-प्रणाली एवं विचार-वैशारद का पराभव सम्भव न देखकर प्रवृत्तिमार्ग के जल्ल उपासकों ने कर्मत्यागप्रधान निवृत्तिमार्ग के दर्शन पर भी अपना जाल फैलाना पाहा। किन्तु इसके प्रबुद्ध नेताओं के द्वारा उनका सबल शब्दों में प्रतिवाद किया गया। कर्मसमुच्चयवाद की स्थापना एवं पुष्टि तथा समय-समय पर उसका प्रतिरोध इसी संवर्ष की एक कहानी है।

निवृत्तिमार्गानुगामी परिव्राजकवर्ग की निवृत्तिमार्गप्रगति उसना महत्व नहीं रखती जितना कि प्रवृत्तिमार्गसमाखड् एक तटस्थ विद्वान् के विचार। यही विशेषता

आचार्य वाचस्पति मिश्र जैसे प्रवीण एवं दूरदर्शी विद्वान् में पायी जाती है। गौतम का प्रोट् पाण्डित्य होने पर भी तटस्थ विचार एवं पक्षपातहीन विचाररत्नी अपना वरदान उत्तर-मीमांसा की एकवाक्यता के बन्धन को वाचस्पति मिश्र ने तोड़ा। वेदान्त के अर्थान्तर में कर्मावस्था के दर्शन को भ्रम उहरोने हुए वेदान्त को स्वतन्त्रता प्रदान की। जो लोग वेदान्त दर्शन को कर्मानुष्ठान की सीमा के बाहर नहीं जाने देना चाहते थे, उनका प्रबल विरोध वाचस्पति मिश्र ने किया। इसीलिए कर्मगमुच्चयवाद का भी उन्होंने पुनः पुनः प्रतिरोध किया है और परित्राजक-सम्प्रदाय के निवृत्तिमार्ग को प्रशस्त करने वाले नवी का पोषण किया है। उन्होंने वेदान्तपतिपादित ब्रह्मज्ञान को स्वतन्त्र रूप में मोक्ष का साधन माना तथा कर्म-उपासना में मोक्ष की साधनता का मगर्शन किया है। ब्रह्मज्ञान मोक्ष का साधन है—इस विषय में उद्धृत 'नरति शोकमात्मवित्' (छा० ७।१।१२), 'म यो ह वै तत्परम ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति' (मुण्ड० ३।२।६), 'ब्रह्मविदाप्नोति परम्' (तै० ३।१।१), 'आचार्यवान् पुण्यो वेद तस्य तावदेव चिरं यायन्त विमोक्षेभ्य सपत्न्ये' (छा० ७।३।१), 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः' (बृ० ४।५।१५), 'एतावदरे खल्वमृतम्' (बृ० ४।५।१५) इत्यादि वाक्यों की प्रमाणरूपता का वाचस्पति ने समर्थन किया है। जो लोग इन वाक्यों को द्रव्यसस्कारकर्मगु परार्थत्वात् फलश्रुतिरर्थवादः स्यात्' (जै० सू० ४।२।१)—इस जैमिनीय सूत्र के आधार पर अर्थवादमात्र मानते थे, उसका उन्होंने खण्डन करते हुए कहा कि वेदान्तवाक्यों में जिन नित्य शुद्धमुक्तस्वभाव-पुरुषतरव का प्रतिपादन है वह कर्म का कर्ता ब्रह्मा नहीं बन सकता प्रत्युत कर्तृत्वादि से विच्छिन्नस्वरूप वाला है, उसका व उनके प्रतिपादक वेदान्तवाक्यों का सम्बन्ध कर्मकाण्ड के साथ कैसे होगा? अतः यह मानने के लिए सभी को तैयार रहना चाहिए कि वेदान्तवाक्य स्वतन्त्ररूप में ब्रह्म के स्वरूप का साक्षात्कार कराने के लिए प्रवृत्त हुए हैं। 'यस्य पणमयी जुहूर्भवति न स पाप श्लोकं प्रगोति' जैसे अनारभ्य अधीन वाक्य के द्वारा प्रतिपादित पणता का निवेश कर्तु में ही माना गया क्योंकि पणता का आशय जुहू श्रुति वा अज्यभिचारी है। इसके बिना किसी कर्म का सम्पादन नहीं हो सकता। 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः' (बृ० ४।५।१५) जैसे वाक्यों के द्वारा प्रतिपादित दर्शन भी सभी कर्म का अंग हो सकता था जब कि दर्शन के विषयभूत आत्मा का अज्यभिचारी ऋतुसम्बन्ध होता, किन्तु अकर्ता, अभावता पुरुष का किसी भी कर्म के साथ सम्बन्ध नहीं। इसीलिए उन्होंने स्थान-स्थान पर ब्रह्म को किसी भी प्रकार की विधि का अंग मानने का प्रबल विरोध किया है और ब्रह्मसंस्थ शब्द को भी यौगिक मानकर आश्रमत्रयपरक मानने वाले भास्करादि का भी उटकर विरोध किया है।

वेदान्तवाक्यों में प्रतिपत्तिविधि शेषता की आलोचना

वेदान्त के कुछ माननीय आचार्यगण प्राभाकर सिद्धान्त से प्रभावित थे। अतएव वे वेदान्त-वाक्यों का प्रामाण्य प्रतिपत्तिविधि के साथ एकवाक्यता-सम्पादन के द्वारा ही मानते थे। आचार्य शंकर के द्वारा उनका मत संक्षिप्त शब्दों में प्रदर्शित कर^{१०} निराकृत हुआ है।^{११} किन्तु वाचस्पति मिश्र ने इस आलोच्य मत को निम्न रूप में उपस्थित

कर उसी प्रकार उनकी आलोचना भी की है। आलोच्य मतवाद का गूढ़ादक वाचस्पति का श्लोक इस प्रकार है—

‘अज्ञातसंगतित्वेन शास्त्रत्वेनार्थवत्तया ।

मननादिप्रतीत्या च कार्यार्थाद् ब्रह्मनिश्चयः ॥’^{१४}

अर्थात् सिद्धार्थों में स्वतन्त्र रूप से वेदिक शब्दों का संगतियहण सम्भव नहीं क्योंकि लोक में पदों का संगतिग्रहण कार्यार्थ में होता है, न कि सिद्धार्थ में। दूसरी बात यह है कि वेदान्त भी एक शास्त्र है, शास्त्र वही होता है जो प्रवृत्ति अथवा निवृत्ति रूप शान्तन का बोध कराता हो* अर्थात् इन प्रकार की आज्ञाओं प्रगारित करे जिससे मानवकल्याण होता हो। कल्याणकारी मार्ग पर चलने के लिए विधिवाक्य ही माध्यम माने जाते हैं। अतः शास्त्र-मर्यादा की रक्षा करने के लिए भी आवश्यक है कि सभी वेदान्तवाक्य अपने किसी विधि-वाक्य के साथ मिलकर अर्थात् विधिवाक्य के साथ एकवाक्यता द्वारा मानवकल्याण का मार्ग प्रशस्त करें। यह प्रवृत्ति-निवृत्ति रूप शान्तन कार्यार्थ के प्रतिपादन में ही हो सकता है। तीसरी बात यह है कि सिद्धब्रह्मप्रतिपादक वाक्यों में अर्थवत्ता भी नहीं है, क्योंकि जैसे ‘रज्जुरियं न भुजंग’ इत्यादि वाक्यों से जैसे रज्जुरूप ज्ञान से सर्पजन्य भयकम्पादि की निवृत्तिरूप प्रयोजन निष्ठ नहीं होता, उसी प्रकार वेदान्तवाक्यों से ब्रह्मज्ञान हो जाने पर सामाजिक धर्म शोकादि की निवृत्तिरूप प्रयोजन सिद्ध नहीं होता। अथवा के पश्चात् मनन का उपदेश भी यह निष्ठ कर रहा है कि केवल अवण के द्वारा ब्रह्मज्ञान प्राप्त कर लेने मात्र से कुछ नहीं होता अपितु कुछ कर्तव्य शेष रह जाता है। एतदर्थ वेदान्त-वाक्यों को ब्रह्मस्वरूप-बोधक न मानकर आत्मज्ञान-विधिविषयक-कार्यपरक मानना चाहिए। अर्थात् ‘आत्मा वाजे द्रष्टव्यः’ जैसे ज्ञानविधायक-कार्यपरक वाक्यों में ज्ञानविधिविषयक कार्य-परता स्पष्ट प्रतीत भी होती है। अतः यह एक स्थिर सिद्धान्त है कि कार्यार्थक वेदान्त-वाक्यों के द्वारा ही ब्रह्मनिश्चय करना चाहिए। यह वेदान्त के एकदेशी आचार्य का मत है। सम्भवतः यह वृत्तिकार बोधायन का ही मत होगा जिसकी परम्परा रामानुज आदि सम्प्रदायों में फैल गयी थी। प्राभाकर मीमांसा का प्राधान्य इस सिद्धान्त में प्रतीत होता है, इसको न्यायरत्नामाला के टीकाकार रामानुज^{१५} ने स्वयं स्वीकार किया है।—

गुरुत्वनित्यन्तितोऽप्यहं बहुमानादिह पार्थतारथेः ।

विशृणोमि मतान्तराधितां स्थिरभावां न्यरत्नमालिकाम् ॥’^{१६}

अर्थात् हम प्रभाकर गुरु के सिद्धान्त के अनुयायी हैं। इससे जाना जाता है कि वेदान्त एक-देशिमत उसी सिद्धान्त का अनुगमन करता था जिसकी रूपरेखा प्रभाकरप्रणीत शाबर-भाष्य की व्याख्या ‘बृहती’ में आज भी समुपलब्ध होती है।

इस मत की आलोचना करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है—

“कार्यबोधं यथा चेष्टा लिङ्गं हर्षव्यस्तया ।

सिद्धबोधेऽर्थवत्तयं शास्त्रत्वं हितशासनात् ॥’^{१७}

वेदान्त-वाक्यों को प्रतिपत्ति (ज्ञान) विधि का अंग बतलाने वालों की ओर से सबसे पहला आक्षेप यह किया गया था कि कार्य में भिन्न अर्थ में लोक में संगतिग्रह सम्भव नहीं। उनका उत्तर देते हुए वाचस्पति मिश्र कहते हैं कि मिदार्थ में भी उदों का संगतिग्रहण लोक में सम्भव है तथा दृष्ट भी है, क्योंकि कुतूहलमयादिनिवृत्त्यर्थक 'रज्जु-रितं नैव भुजङ्गः' इत्यादि वाक्यों का संगतिग्रहण स्पष्ट ही निदार्थ में है, न कि कार्यार्थ में। इसका कारण है कि उनके अर्थज्ञान के बाद भयादिनिवृत्ति के अनिर्गक किसी भी प्रकार की कार्यप्रवृत्ति नहीं अनुभूत होती। भूतार्थविषयक ज्ञान का अनुमान भी लोक में हर्षादि विगों के द्वारा होता है, जैसे कार्यताविषयक ज्ञान का अनुमान लोक में घेष्टादि विगों के द्वारा होता है। दोनों में अनुमापक हेतुओं का भेद है, अन्य कुछ नहीं। तथा 'रज्जु-रितं नैव भुजङ्गः' इत्यादि मिदार्थविषयक वाक्यों में भयकापादिनिवृत्तिरूप प्रयोजन गर्वा-नुभूत है। निद्वद्वाविषयक वेदान्तवाक्यों से भी मन्तार-निवृत्ति तथा मोक्ष-प्राप्ति रूप प्रयोजन विद्वानों को अनुभवमिद है। अतः मिद्वद्वा के बोधक वेदान्त-वाक्यों को मानने पर भी अर्थवत्ता उनमें मिद्वद् ही जाती है।¹⁰

इसी प्रकार सिद्धस्वरूप ब्रह्म के बोधक हाने पर भी ब्रह्मज्ञान के परमपुरणार्थरूप मोक्ष में कारण होने से वेदान्त-वाक्यों में हितशामनत्वरूप शास्त्ररूप सिद्ध है। क्योंकि मोक्ष में सर्वदुःखों की आत्यन्तिक निवृत्ति होने से वह हितरूप है और उनका शासन ब्रह्मज्ञान द्वारा वेदान्तवाक्य करते हैं। इस प्रकार वेदान्त-वाक्यों को सिद्ध ब्रह्म का बोधक मानने में किसी भी प्रकार की आपत्ति न होने से वेदान्त-वाक्यों को स्वार्थ-परित्याग कर प्रति-पत्तिविधि का अंग मानना सर्वथा असंगत है।

वेदान्तवाक्यों में विधेयवाक्यता की आलोचना

वेदान्त-चिन्तकों ने विधिसम्पर्क के बिना भी वेदान्त-वाक्यों की प्रमाणता स्थापित की है। इस पर भीमांमक आक्षेप करता है कि वेदान्त-वाक्य विधिराम्यन्ध के बिना भी प्रमाण है तब अर्थवाद वाक्य भी विधिराज्य के साथ एकवाक्यता स्थापित किये बिना भी स्वतन्त्र प्रमाण क्यों न होंगे? यदि ऐसा है तब 'विधिना तु एकवाक्यत्वात् स्तुत्यर्थेन विधीना न्युः'¹¹ - यह जमिनीय सूत्र व्यर्थ हो जाता है और अर्थवादाधिकरण की कोई आवश्यकता नहीं रह जाती। अतः कहना होगा कि अर्थवादवाक्य विधिराज्य सम्बन्ध के बिना स्वतन्त्रतया प्रमाण नहीं हो सकते, तब वेदान्तवाक्य भी विधि-संस्पर्श के बिना स्वतन्त्र प्रमाण कैसे होंगे?

वाचस्पति मिश्र ने पूर्ववादी के वक्तव्य का अनुवाद करते हुए कहा है¹² कि स्वाध्यायाध्ययनविधि ने अर्थवादघटित समग्र स्वाध्याय (वेदराजि) का अध्ययन बतलाया है। अतः स्वाध्यायगत एक अधर भी निरर्थक, निष्प्रयोजन नहीं हो सकता। अर्थवाद वाक्यों का प्रयोजन अवश्य होना चाहिए। अतः 'सोऽरोदीत्' इत्यादि अर्थवादवाक्यों में कैमर्घ्याकांक्षा तथा 'बहिषि रजतं न देयम्' आदि निषेधवाक्यों में निषेध से निवृत्ति के लिए निषेध की निन्दा की अपेक्षा जागरित हो रही है। परस्पर-मापेक्ष, अतएव उभया-कांक्ष वाक्यों का 'नष्टाश्वदधरथ' सम्बन्ध के समान परस्पर सम्बन्ध हो जाता है। अतः

अर्थवादवाक्यों में विधिवाक्य के साथ एकवाक्यतापन्न होकर ही प्रामाण्य सुस्थिर होता है। किन्तु मित्र ब्रह्मबोधक वेदान्तवाक्यों में प्रयोजनकांक्षा नहीं कि जिसके लिए किसी प्रयोजनप्रतिपादक विधिवाक्य की गवेषणा करनी पड़े क्योंकि ब्रह्मज्ञान ने साधक-प्रयोजन वेदान्तवाक्यों में ही श्रुत है। अतः वेदान्तवाक्यों को स्वतन्त्र प्रमाण मानना होगा।

इसी प्रकार प्रभाकर के उक्त वक्तव्य का, जिसमें कि वेदान्तवाक्यों को उपामना-विधि के साथ एकवाक्यता स्थापित करने के पञ्चान् प्रमाणता प्रदान की गई है,^{११} निराकरण करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है कि ब्रह्मविद्या का फल निश्चय तथा निर-निजय मोक्ष है। वेदान्तवाक्यों में स्वाभाविक जीवब्रह्म की एकता (अवेद) का प्रतिपादन है। वह उपामनाविधि का फल (कार्य) नहीं है, क्योंकि यह निश्चय होने से अकार्य है। अतः अध्विया का अपनयन भी उपामनाविधि का कार्य नहीं क्योंकि उसका अपनयन अध्विया-विरोधिनी विद्या के उद्देश्य में होता है। विरोध भी उपामनाविधि का कार्य नहीं क्योंकि वह श्रवणगगनपूर्वक भावनाजनितसंस्कारश्रुत अन्तःकरण में होता है, न कि उपामनाविधि में। विरोध के लिए उपामनाविधजनित उपामनापूर्व को घिरा का मड़काने कारण भी नहीं माना जा सकता क्योंकि जीवब्रह्मसाक्षात्कार उपामनापूर्व-निष्पन्न वेदान्तार्थोपामानात्मकता से ही निष्पन्न हो जाता है, उसमें उपामनाविधजन्य उपामनापूर्व की अपेक्षा नहीं, जैसे एड्वादि स्वरों का साक्षात्कार अपूर्वानपेक्ष गान्धर्व-शास्त्रोपामनावाचना से ही सम्पन्न हो जाता है, उतमें किसी अपूर्व की अपेक्षा नहीं होती। अतः वेदान्तवाक्यों की उपामनाविधि से एकवाक्यता स्थापित कर उन्हें उपामनाविधि का अंग मानने की कुछ भी आवश्यकता नहीं है।^{१२}

स्फोटवाद की आलोचना

आलोचना करने के लिए स्फोटवाद का स्वरूप और आवश्यकता बतलाते हुए वाचस्पतिमिश्र ने कहा है^{१३} कि वाचक पद में ही किसी अर्थ का प्रतिपादन सम्भव होता है। अब देखना है कि वाचक पद का क्या स्वरूप है। 'घो' इस पद में नकार, ओकार और विसर्ग वर्णों के अतिरिक्त पद नाम की वस्तु उपलब्ध नहीं होती। अतः ये तीनों वर्ण मिलकर वाचक बने जाते हैं। यद्यपि प्रत्येक वर्ण शक्ति है, उच्चारित होने ही प्रकट हो जाता है, दूसरे वर्ण के साथ उभवा योग सम्भव नहीं और प्रत्येक वर्ण वाचक हो नहीं सकता क्योंकि उसे वाचक मान लेने पर केवल एक वर्ण के उच्चारण से ही अर्थप्रतीति होने लगेगी और दूसरे वर्णों का उच्चारण व्यर्थ होगा; तथापि पूर्वपूर्ववर्णानुभवजनित संस्कारमद्वित अन्तिम वर्ण पद माना जाता है और यही वाचक है, जैसा कि शाबर भाष्य में प्रतिपादित है।^{१४}

स्फोटवादियों का कहना है कि वाचकता शब्द का धर्म है, संस्कार का नहीं। संस्कार दो प्रकार का हो सकता है—एक तो पृथग्भाष्य नाम से प्रसिद्ध अदृष्ट, दूसरा स्मृतिजनक भावनात्मक संस्कार। दोनों प्रकार के संस्कार वाचक नहीं होते। दूसरी बात यह भी है कि वर्णानुभव यदि संस्कार का जनक है तब विपरीताविरोधी उच्चारित वर्ण भी

उसी प्रकार संस्कार के द्वारा समान अर्थ के बोधक होने लगेगे, किन्तु होत नहीं। वगैरे 'रस' और 'सर' दोनों का एक अर्थ नहीं होता।

तीसरी बात यह भी है कि संस्कार जो कल्पना एक अदृष्ट की कल्पना है। कल्पना का आधार कार्य या अर्थबोध ही माना जा सकता है। इस प्रकार अर्थबोधबोध भी प्रसक्त होता है। अर्थबोध हो जाने के बाद संस्कार की कल्पना और संस्कारों की सहायता से अर्थज्ञान माना जाता है। चौथी बात यह भी है कि संस्कार आत्मा में या अन्तःकरण में रहेंगे, अन्तिम वर्ण का श्रवण ध्वनि में होता है, तब दोनों का सादृश्य किन हो सकता है? अन्तिम वर्ण श्रवण के पूर्वकाल में होनेमात्र से यदि सादृश्य माना जाता है तब दूसरे व्यक्ति के संस्कार उस काल में उत्पन्न होकर दूसरे व्यक्ति में अर्थबोध के जनक होने लग जायेंगे।

इस पक्ष में पाँचवाँ दोष यह भी है कि अनुभवजनित संस्कार अनुभूतार्थ के समारकमात्र होते हैं। अतः पूर्वपूर्वानुभवजनित संस्कार वर्णों का स्मरणमात्र करा सकते हैं, अर्थ का नहीं। अतः वर्णों ने अनिरिक्त स्फोटतत्त्व स्वरों व व्यंजन माना जाता है। वर्ण, पद और वाक्य उसी के व्यञ्जक माने जाते हैं। वर्णों के द्वारा अभिव्यक्त स्फोट वर्ण-स्फोट, पद द्वारा अभिव्यक्त होना वाला पद-स्फोट तथा वाक्य से अभिव्यक्त होने वाला स्फोट वाक्यस्फोट कहलाता है। स्फोट ही मुख्य शब्द है, वही अर्थ का बोध कराता है और वर्णान्मक शब्द उसके केवल व्यञ्जक होने के कारण शब्द कहलाते हैं। इस प्रकार स्फोटवाद के साधन और उपासम्भ की चर्चा करते हुए वाक्यस्मृति मिश्र ने विशदरूप से इसका प्रत्याख्यान किया है—

“यावन्तो यादृशा ये च पदार्थप्रतिपादने।

वर्णाः प्रज्ञातसामर्थ्यास्मिन् तर्पेवावबोधकाः ॥”¹¹

अर्थात् जब तक दृष्ट सामर्थ्य से कोई कार्य सम्पन्न हो सकता हो तब तक अदृष्ट साधन की कल्पना नहीं की जाती। वर्णान्मक शब्दों में यदि अर्थबोध सम्भव हो तब इनसे अनिरिक्त किसी स्फोटतत्त्व की कल्पना नहीं की जा सकती। वर्णों पर जो नक्षरता का दोष दिया जाता है वह वैशेषिक मत में अवश्य होता है किन्तु वेदान्तानुमोदित कुमारिलभट्ट के मत में यह दोष नहीं, क्योंकि ये वर्णों को नित्य मानते हैं।¹² पूर्वपूर्ववर्णानुभवजनित-संस्कारपक्ष में जो दोष दिया गया था कि उन्हीं वर्णों के द्वारा विपरीत या अन्वयात्मक अवलम्बन करने पर भी वही अर्थबोध होता चाहिए अर्थात् 'नर', 'रस' पदों से समान बोध होना चाहिए, उस पर वेदान्तराश का यह कहना है कि सभी वर्ण समान संस्कार को जन्म नहीं देने अर्थात् पीवापर्व-नीमा-रेखाओं से आवद्ध होकर विशेष-विशेष संस्कार के उत्पादक होते हैं, अर्थात् जितने जिस प्रकार के वर्ण जितने अर्थ के प्रतिपादन में सक्षम होते हैं—ये उस प्रकार के वर्ण उसी प्रकार के अर्थबोधोपयोगी संस्कारों को जन्म दिया करते हैं। अतः सांकर्यदोष निराधार है। जो यह कहा था कि वर्णानुक्रमजनित संस्कार वर्ण-स्मृति को छोड़कर दूसरा अर्थबोधरूप कार्य नहीं कर सकते, वह भी युक्तिलग्न नहीं क्योंकि प्रत्यभिज्ञाप्रत्यक्ष संस्कारसहकृत इन्द्रियार्थसन्निकर्षमयितव सामर्थ्य से उत्पन्न होता है। यहाँ

पर जिस प्रकार संस्कार अपने नैसर्गिक स्मरणकार्य को छोड़कर विलक्षण कार्य प्रत्यक्ष के सम्पादक होते हैं, उसी प्रकार संस्काररहित अन्तिम वर्ण की बोधता अर्थज्ञान से क्यों नहीं मानी जा सकती? पदस्फोट की अभिव्यक्ति स्फोटवादी को भी पूर्व-पूर्ववर्णजनित संस्कारविशिष्ट अन्तिमवर्णरूप पद के द्वारा मानी पड़ती है। अतः संस्काररूप अदृष्ट-कल्पना उभयमत-नाम्न है, स्फोट जैसे अननुभूत अदृष्ट पदार्थ की कल्पना स्फोटवादी को अधिक करनी पड़ती है। स्फोटवाद के पक्ष में प्रमाण भी उपलब्ध नहीं होत—“अगादि-निधना गित्या वायुसृष्टा स्वयंभुवा”^{११८} इत्यादि में भर्तृहरि ने शब्द-सृष्टि का प्रतिपादन किया है। अतः नित्यस्फोट की सृष्टि सम्भव नहीं। ‘वाचा विरूपनिधय्या’ जैसे श्रुति-वाक्य भी वर्णात्मक शब्दों को ही नित्य गिद्ध करते हैं। इससे अतिरिक्त किन्ती की स्फोट-संज्ञा यदि करना अनिवार्य है, तब पूर्व-पूर्वजनित संस्काररहित अन्तिमवर्ण को स्फोट नाम देकर गन्तोष प्राप्ता किया जा सकता है, क्योंकि उसी से अर्थ परिस्पृष्टित होता है। अतः ध्वनि, वर्ण—इन दो प्रकार के शब्दों से अतिरिक्त स्फोट नामक शब्द की कल्पना अप्रामाणिक और अनुचित है।

(७) भास्करमत-समीक्षा

ब्रह्मगुप्त के भाष्यकारों में कालक्रम की दृष्टि से आचार्य शंकर के पश्चात् भास्कर^{११९} का नाम आता है। इनकी स्थिति आचार्य शंकर और वाचस्पति मिश्र के मध्य मानी जाती है।^{१२०} ये भेदाभेदवादी थे। अतः जहाँ भी अवसर मिला है, इन्होंने शंकर के अभेदवाद (अद्वैतवाद) का खण्डन कर भेदाभेदवाद की स्थापना की है, उसे युक्तियुक्त सिद्ध किया है। वस्तुतः भास्कर-रचना का उनका उद्देश्य ही शंकरभाष्य का खण्डन करना था।^{१२१} शंकर के मायावाद की इन्होंने अत्यन्त व्यंग्यपूर्ण गैरी में आलोचना की है और अविद्या के आवरण को चिथड़े-चिथड़े कर डालने का प्रयास किया है। ज्ञान-कर्मसमुच्चयवाद की स्थापना के लिए इन्होंने जी-तोड़ कोशिश की है। जीवन्मुक्ति और कर्मत्याग के सिद्धान्तों का इन्होंने चुटकी ले-लेकर उनहाम किया है।

किन्तु आचार्य वाचस्पति मिश्र ने इस जरठ आचार्य पर जो भीषण आक्रमण किया है, वह देखते ही बनता है। भास्कराचार्य द्वारा शंकर के सिद्धान्तों का खण्डन व अपने मत की स्थापना तथा आचार्य वाचस्पति मिश्र के द्वारा उन आशंसे व मान्यताओं को धराशायी करने व शंकरवैयर्थ्यता को पुनः पहचाने के लिए किया गया तर्क-संघर्ष दर्शन के अधेता के लिए एक रोचक अध्ययन प्रस्तुत करता है। यहाँ उस संघर्ष की एक विशद जाँची प्रस्तुत करने का प्रयास किया जा रहा है।

(१) ‘अर्थ’ शब्द का अर्थ

भाष्यकार श्री शंकराचार्य ने ‘अथातो ब्रह्मजिज्ञासा’^{१२२} सूत्रस्थ ‘अर्थ’ शब्द का अर्थ करते हुए^{१२३} बतलाया है कि वहाँ ज्ञानन्तर्य धर्ममीमांसा और ब्रह्ममीमांसा का सम्भव नहीं किन्तु नित्यानित्यवस्तुविवेक, इहामुत्रार्थभोगविराग, शमादिषट् साधनसम्पत्ति,

मुमुक्षुता—इस साधनचतुष्टयसम्पत्ति का आनन्तर्य ब्रह्म-जिज्ञासा में सुपपन्न है। अतः साधन चतुष्टय-सम्पादन के अनन्तर ब्रह्म की जिज्ञासा करनी चाहिए।¹²⁹

आचार्य शंकर ने इस आनन्तर्य-विषय को भास्करीयार्थ ने असंगत उद्हरने का कड़ा है कि प्रथम विचार और ब्रह्मविचार का आनन्तर्य असम्भव नहीं क्योंकि मुख्यतः ज्ञानकर्मसमुच्चय को मोक्ष का साधन मानते हैं, जैसा कि उनके 'मर्वापेक्षा च यज्ञादिभुक्तेः' ज्योत्¹³⁰ आदि सूत्रों में स्पष्ट है। आसन्न यह है कि 'तमेतं वेदानुवचनेन ब्रह्मज्ञानं विविदिषन्ति यजेत दामेन तामा नाज्जेन'¹³¹ इस श्रुति के द्वारा विहित यज्ञादि कर्मों की महायत्ना ने ही तत्त्वज्ञान मोक्ष का साधन बन सकता है—एकान्ती नहीं। महायत्न यज्ञादि का ज्ञान धर्ममीमांसा के बिना सम्भव नहीं। अतः धर्मज्ञान के लिए धर्मविचार कर लेने के अनन्तर ही ब्रह्मविचार करना सम्भव और सुपपन्न होगा।

वाचस्पति मिश्र ने इस भास्करीय आक्षेप का निराकरण¹³² करते हुए प्रश्न उठाया है कि ब्रह्मज्ञान को किस अंश में यज्ञादि की अपेक्षा होती है—अनेक कर्म के सम्पादन में अथवा अपना स्वरूप लाभ करने में? प्रथम पक्ष उचित नहीं है क्योंकि कार्य चार प्रकार का होता है—उत्पाद्य, विकार्य, संस्कार्य और प्राप्य। ब्रह्माभावात्कार कूरस्थ, निम्न, गर्वव्यापी ब्रह्म का स्वरूप होने से विकार्य, संस्कार्य और प्राप्य भी नहीं हो सकता।

द्वितीय पक्ष भी उचित नहीं, ब्रह्म-विद्या की उत्पत्ति में भी यज्ञादि का उपयोग उक्त श्रुति ने प्रतीत नहीं होता क्योंकि 'विविदिषन्ति यजेत' अर्थात् यज्ञादि के अनुष्ठान से विविदिषा अर्थात् तत्त्वज्ञान की अभिलाषा का उदय होता है, तत्त्वज्ञान का नहीं। इस प्रकार कर्म का अनुष्ठान या कर्मज्ञान का साहाय्य गर्वव्या वाधित और असंगत प्रतीत होता है। अतः धर्मज्ञान का या धर्मजिज्ञासा का आनन्तर्य ब्रह्मजिज्ञासा में नहीं हो सकता अपितु साधनचतुष्टय-सम्पत्ति-सम्पादन के अनन्तर ब्रह्मविचार प्रवृत्त होता है।¹³³

भास्करीयार्थ ने जमादिक के आनन्तर्य में अम्बारस्य दिखाने के लिए कहा है कि जमादि न तो पूर्व प्रचलन्त हैं और न उनका ब्रह्म-जिज्ञासा में किसी प्रकार का अगाध-भाव ही सम्पन्न होता है।¹³⁴

भास्कर के इस आक्षेप का परिमार्जन करने के लिए वाचस्पति मिश्र ने उस श्रुति का स्मरण दिलाया है¹³⁵ जिनमें जमादिक का आनन्तर्य प्रतिपादित है—'तस्माच्छान्तो दास्य उपरतगिततिभुः श्रद्धावित्तोभूत्वाऽऽमन्येवात्मानं पश्येत् सर्वमात्मनि पश्यति' अर्थात् शान्त (निगृहीतमनस्क), दास्य (चित्तेश्चिन्त्य), उपरत (अनासक्त), तित्तिभू (महान-शील) होकर आत्मा का दर्शन करे। 'ज्ञात्वा मुच्यते' के समान उद्देश्यतावच्छेदक व विधेय का कार्यकारणभाव माना जाता है। कारण और कार्य का पूर्वापर-भाव या आनन्तर्य अनिवार्य होता है। इस प्रकार ब्रह्म-जिज्ञासा में शमदयादिक का स्रोत आनन्तर्य ही विद्यमान है, अध्ययन एवं कर्मावबोध का आनन्तर्य कहीं भी विवक्षित नहीं है।¹³⁶ दूसरी बात यह है कि वेदाध्ययन के पश्चात् धर्म-विचार के लिए जैसे आर्षमार्गोपदेशक गृहस्थ गुरु की शरण आवश्यक है वैसे ही ब्रह्मविचार के लिए भी समुच्चयवादी को उसी गृहस्थ गुरु की शरण की अपेक्षा होगी, उसी के मान्निध्य में रहना होगा किन्तु वस्तुतः वहाँ ब्रह्म-विचार

सम्भव ही नहीं है, उसके लिए तो परिणामक ब्रह्मनिष्ठ आचार्य की जरूरत पड़ी होगी।^{१३१}
अतः किसी भी दृष्टि से भास्करीय आक्षेप तर्कमय नहीं ठहर पाता।

(२) 'अतः' शब्द का अर्थ

'अथर्वो ब्रह्मविज्ञाना' सूत्र में अतः शब्द का अर्थ प्रतिपादन करने हुए शंकर ने कहा है^{१३२} कि स्वयं पद कर्मजन्यफल को क्षयिता तथा ब्रह्मजन्यफल मोक्ष की नित्यता वक्तवा रहा है, इसलिए यथायोग्य साधन-सम्पत्ति के अनन्तर ब्रह्म-विज्ञान सम्भव है।

भारकराचार्य ने इसका खण्डन करते हुए कहा है^{१३३}—'अतः' पूर्व प्रज्ञान अर्थ में हेतुता का बोधन करता है, न कि कर्मजन्यफल की क्षयिता आदि में। अणि न सभी कर्मों के फल को क्षयी मानना असंभव है। केवल कर्मजन्यफल के क्षयी होने पर भी ज्ञान-समुच्चित कर्म का फल क्षयी नहीं है। आनगमुच्चित कर्म का फल मोक्ष है और वह नित्य है।

भारकराचार्य के इस आक्षेप का निवारण करते हुए तावत्प्रति मिश्र ने कहा है^{१३४} कि जिस प्रकार विषमभक्षण का परिणाम मृत्यु होता है, विपत्तमुच्चित ज्ञान के भक्षण का भी वही परिणाम (मृत्यु) होता है—विपरीत नहीं। इसी प्रकार जब अकेले कर्म का फल क्षयी है तो कर्मयुक्त ज्ञानादि का फल भी क्षयी ही होगा, अक्षयी नहीं।

समुच्चयवाद का निराकरण ऊपर किया जा चुका है। अतः ज्ञानकर्मसमुच्चय का फल निर्वान है—यह नहीं कहा जा सकता। अतः आचार्य शंकर का कर्मफल-क्षयित्व-प्रतिपादन असंगत नहीं है।

(३) ज्ञान की आत्मचैतन्य-स्वरूपता

ज्ञान पदार्थ क्या है—इसका उत्तर शंकर वेदान्त इस प्रकार दिया करता है—
बन्त-करण विषय-देश में जाता है और विषय के आकार को ग्रहण करता है, अन्तःकरण का यह विषयाकार परिणाम ही वृत्ति कहलाता है। यह विषयाकारवृत्ति घटादिविषया-वच्छिन्न चैतन्य का आवरण भंग करती है, यही वृत्ति प्रतिफलित या वृत्त्यवच्छिन्न चैतन्य-ज्ञान कहलाता है।

यहाँ भास्कर शंकर से सहमत नहीं है। उनका कहना है^{१३५} कि प्रमिति, सवेदन, अनुभव—ये सब पर्याय हैं। रूपादिज्ञान क्षणिक है। आत्मचैतन्य नित्य है। नित्य और अनित्य की एकता कैसे हो सकती है? यदि विषय-प्रकाशकज्ञान आत्म-चैतन्यस्वरूप है तो ऐसी स्थिति में विषय का विस्मरण कदापि नहीं हो सकता। अतः आलोक और इन्द्रियादि की सहायता से उत्पद्यमान ज्ञान भिन्न है और आत्मचैतन्य भिन्न, दोनों को अभिन्न नहीं माना जा सकता।

वाचस्पति ने 'अवगतिपर्यन्तं ज्ञानं सत्वाच्याया इच्छायाः कर्म' भाष्य के इस अंश का व्याख्यान करते हुए कहा है^{१३६} कि ज्ञान पद से उसी वस्तु का ग्रहण यहाँ अभिमत है जिसके द्वारा प्राणी अपने जन्मजन्मान्तर के इस सादान्धकार को निवृत्त कर आत्म-ज्योति के दर्शन करता है, अपने आत्मस्वरूप परमानन्दपद ब्रह्म की प्राप्ति करता है। यह

ज्ञान विशुद्ध चैतन्य ब्रह्मास्वरूप से भिन्न नहीं हो सकता। उत्पन्न, विग्रह, अप्रवृत्त, वैरागिक-विज्ञान-व्यवस्था ने काम नहीं चल सकता। यह कहना अक्षरशः सत्य है कि उसकी उत्पत्ति और विलय सम्भव नहीं; किन्तु, अनौपार्थिक स्वभावज्यानि यद्यपि उत्पत्ति-विनाश की शोभा से परे है तथापि वृत्तिरूप उपाधि के सम्बन्ध में उसे उत्पत्तिविनाशजोष कहा जा सकता है। उसे ही अनुभवादि पदों के द्वारा अभिव्यक्त किया जाता है। इस प्रकार भास्करकृत शंकर की आलोचना युक्तिमंगल नहीं है।

(४) भेदाभेद

'जन्माद्यस्य यतः' (ब० सू० १।१।२) इस सूत्र में प्रतिपादित जगत् की कायपता का नामजस्य अर्थात् वेदान्त ने ब्रह्म को विवर्ताधिष्ठान और प्रपंच को ब्रह्माधिष्ठित मिथ्याकार्य बताते हुए किया है। भास्कराचार्य ने इस पक्ष का खण्डन करने हुए ब्रह्म और जगत् का भेदाभेद स्थापित किया है। सुवर्ण और कुण्डलादि का भेदाभेद अनुभव-सिद्ध बताया है,^{१४०} अर्थात् कार्य और कारण के भेद व अभेद दोनों को वास्तविक माना है।

आचार्य वाचस्पति मिश्र ने भास्करसम्मत भेदाभेद-पक्ष का निराकरण करते हुए कहा है^{१४१} कि वास्तविक भेदाभेद मानने पर कार्य और कारण का वास्तविक अभेद मानना होगा। ऐसी स्थिति में दूर से सुवर्णरूप कारण को देखने पर उससे अभिन्न कटक-कुण्डलादिरूप कार्य का ज्ञान हो जाने पर कटककुण्डलादि विशेष स्वरूप की जिज्ञासा अनुपपन्न होगी। इसी प्रकार ब्रह्माभिन्न प्रपंच का प्रत्यक्ष दर्शन होने से तदभिन्न ब्रह्म का ज्ञान भी हो जायेगा, अतः ब्रह्म की जिज्ञासा अनुपपन्न होगी। अतः भास्कराचार्य का भेदाभेद-पक्ष नवव्या असंगत व विरुद्ध है। भेद और अभेद दोनों में से एक का परिस्वाग आवश्यक है। ऐसी स्थिति में भेद-पक्ष को कल्पनिक व सायिक मानना ही उचित है। कार्य और कारण का, प्रपंच और ब्रह्म का अभेद ही वास्तविक है, क्योंकि कल्पित या अभ्यस्त वस्तु अधिष्ठान से भिन्न नहीं होती। जिस प्रकार कल्पित राय रज्जु से भिन्न नहीं होगा, उसी प्रकार कल्पित प्रपंच-रूप-कार्य अपने अधिष्ठान ब्रह्म से भिन्न नहीं है। अतएव अभेद वास्तविक है। इसी को 'मृत्तिकेत्येव सत्यम्' यह श्रुति सिद्ध कर रही है। इसी का नाम अभेदोपादानभेदकल्पना है। अर्थात् अभेद वास्तविक तथा भेद काल्पनिक है। सुवर्ण और कुण्डल आवश्यक हैं—अतः उनका भेदाभेद कथंनित् उपपन्न भी हो किन्तु कूटस्थ, निष्प, निरवयव ब्रह्म का परिणाम एवं भेदाभेद कदापि सम्भव नहीं। अतः भास्कर-पक्ष अत्यन्त असंगत है।

इसी प्रकार 'नेतरोऽनुपपत्तेः'^{१४२} तथा 'भेदव्यपदेशाच्च'^{१४३} सूत्रों के शांकर अर्थ पर कटाक्ष करने हुए भास्कराचार्य ने कहा है^{१४४} कि कुछ लोगों (शंकर) ने अपने काल-कल्पित मत की रक्षा करने के लिए सूत्रार्थ को बिगाड़ कर जो इस प्रकार व्याख्या प्रस्तुत की है कि वस्तुतः ईश्वर से भिन्न कोई संमारी जीव नहीं है अपितु ईश्वर ही जीव है तथा 'सो वै शः, सः ह्येवायं स ब्रह्माऽनन्दी भवति'^{१४५}—इस श्रुति में बोधित जीव व परमेश्वर के भेदव्यपदेश का निर्वह उपाधि के द्वारा दोनों में भेद मानकर किया जा सकता है, जैसा कि घटाकाश, मठाकाश—इस प्रकार जाकश का भेद केवल उपाधिमान

से किया जाता है, यह (जाँकर) व्याख्या युक्तियुक्त नहीं क्योंकि जब यथाश्रुत (वस्तुतः) जीव व ईश्वर का भेद मानकर) सूत्र की व्याख्या में कोई दोष नहीं तब गौण भेद मानकर व्याख्या करना स्पष्ट अव्याय है। ईश्वर और जीव के भेदाभेद का समर्थन अथो नाता-द्वयदेवात्^{१२४} आदि सूत्रों की व्याख्या में किया जायेगा।

वाचस्पति मिश्र ने शास्त्रीय कटाक्ष के उत्तर में यहाँ केवल इतना ही कह दिया है कि जीव ईश्वर का भेदाभेद पक्ष पहले ही प्रण्डित हो चुका है। अतः जीव-ईश्वर में वास्तविक भेद न मानकर औपाधिक भेद मानना ही सम्भव है और न्यायसंगत भी।

(५) ब्रह्मज्ञान में कर्मता का निरास

ब्रह्मज्ञान उत्पाद्य, शाश्व, विकार्य एवं संस्कार्य—इन चतुर्विध कार्यो की परिधि से परे है, शंकर के इस वक्तव्य की आलोचना करते हुए आत्मरक्षाचार्य ने कहा है कि ब्रह्म-ज्ञान में उत्पाद्य विकार्य एवं संस्कार्य—इस त्रिविधकर्मता का अभाव होने पर भी आप्य-कर्मता का निराश नहीं किया जा सकता।¹⁴⁴

वाचस्पति मिश्र ने इनका उत्तर देते हुए कहा है कि व्यापक वस्तु सदा ही प्राप्त है, अप्राप्त नहीं, अतः प्राप्यवर्त्मना की उपपत्ति ब्रह्माज्ञान में सम्भव नहीं।¹⁴

(६) 'अग्निर्मूर्धा' इत्यादि धृति में हिरण्यगर्भस्वरूपप्रतिपादन

धाचार्य शंकर का कथन है कि 'अणोपस्थासाञ्च'^{१२१}— इस सूत्र के द्वारा निर्दिष्ट 'अग्निर्मूर्धा चक्षुर्या पद्ममूर्ध्या दिशः श्रोत्रे वाग्निवृताश्च वेदाः । वायुः प्राणो हृदय विश्व-
मस्थ पद्भ्यां पृथिवी होष सर्वभूतान्तरात्मा ।'^{१२२}—यह श्रुति हिरण्यगर्भ का स्वरूप प्रस्तुत
करती है ।^{१२३}

किन्तु भास्कर शंकर के साथ अमहमति प्रकट करते हुए कहते हैं कि यह कथन युक्त नहीं है क्योंकि ऐसा मानने पर प्रकरण-विरोध उत्पन्न होता है। अगि च हिरण्यगर्भ में इस स्वरूप का आरोप किया जा सकता है, साक्षात् हिरण्यगर्भ के स्वरूप का प्रतिपादन नहीं।^{१५७}

वाचस्पति ने भास्कराचार्य के मन्तव्य को स्पष्ट करते हुए उसकी सफल आलोचना की है तथा शांकरमत को परिगुप्त किया है। उनका कथन है कि यहाँ जायमानतन्मित्रि-रूप स्थानप्रमाण से हिरण्यगर्भ की उपस्थिति और प्रकरणप्रमाण से ब्रह्म का प्रतिपादन सिद्ध होता है। अतः रश्मि से प्रकरण का प्रावक्त्य होने के कारण यहाँ हिरण्यगर्भ की उपस्थिति नहीं हो सकती—भास्कराचार्य की ऐसी मान्यता नितान्त असंगत है, क्योंकि यहाँ प्रकरण से ब्रह्म की उपस्थिति होती है और वह स्थानप्रमाण से बलवान् है तथापि 'अग्निमूर्धा यक्षुषी चन्द्रगुयी...' इत्यादि रूप से इस सर्वभूतान्तरात्मा की विग्रहता का प्रवर्णन होने में श्रुति-प्रमाण के द्वारा विग्रहयानी हिरण्यगर्भ का प्रतिपादन किया गया है, न कि वेदेन्द्रियाविरहित प्रकरण-सिद्ध परमात्मा का, जो कि सर्वथा न्यायसंगत प्रतीत होता है कि वेदेन्द्रियाविरहित प्रकरण-सिद्ध परमात्मा का, जो कि सर्वथा न्यायसंगत प्रतीत होता है क्योंकि श्रुति प्रकरण से भी बलवान् है। अतः 'अग्निमूर्धा...' आदि श्रुतियों को प्रकरण-बल से स्वायं का परिचय कर परमकारण ब्रह्म-परक नहीं माना जा सकता।¹²

(७) 'अक्षरमम्बरान्तधृतेः' सूत्र का पूर्व पक्ष

'अक्षरमम्बरान्तधृतेः'^{१२५}—इस अधिकरण में लोक प्रागादि के अनुसार अक्षर पद ने उपस्थापित वर्णों में आकाशादि की धृति सिद्ध होनी है और 'अक्षरम्' (अक्षरं सर्वम्)^{१२६}—इत्यादि ध्रुतिवा में ओंकार वर्ण को भी उत्तराय बनवाया गया है (प्रमाणित्वा वाक्यपदीयकार ने 'अक्षरविनिधनं नित्यं शब्दतत्त्व' यदक्षरम् । विषयैर्ध्वजैर्भावा प्रणिता जगता मतः ॥' इस पक्ष में अक्षरत्व शब्दतत्त्व को जगत् का कारण बनवाया है और कारण ने कार्य की धृति सिद्ध की है) । इस प्रकार वैशाकरणों के मत में आचार्य शंकर ने पूर्वपक्ष प्रस्तावित किया है और यह कहकर इस मत की आलोचना भी कर जाती है कि 'अक्षर' शब्द धृति में ब्रह्म का बोधक है, वर्णों का नहीं, ब्रह्म में आकाशादि का सम्मान भी सम्पन्न होता है ।^{१२७}

इस अधिकरण में पूर्वोत्तर पक्ष की शंकरीय भंगिमा का विरोध करते हुए भास्कर ने कहा कि यहाँ पूर्वपक्ष में 'अक्षर' शब्द के द्वारा सांख्यान्तिमत प्रधान की उपस्थिति की गई है तथा उसी का निरास किया गया है, व्याकरणमत को यहाँ घसीटना अप्रासंगिक है क्योंकि उनमें अक्षरशब्द-विशेषणत्वेन श्रयमाण अलोहित, अस्तेह, अन्धाय आदि विशेषणों की उपपत्ति नहीं होती ।^{१२८}

आचार्य वाचस्पति मिश्र ने भास्कर की शैली का अनुशीलन करते हुए उसके कथन का प्रत्याख्यान किया है कि जो लोग प्रधानविषयक पूर्वपक्ष उठाकर ब्रह्माक्षर-विषयक समाधान किया करते हैं वे 'अक्षरमम्बरान्तधृतेः'—इस सूत्र ने प्रधानवाद का निराकरण कैसे करते हैं—गणन में नहीं आता, क्योंकि प्रधान के भी आकाशादि का कारण होने से प्रधान में भी आकाशादिधारणता उपपन्न है । यदि कहा जाय कि धारण का अर्थ केवल अधिकरणता मात्र नहीं अपितु प्रशामनाधिकरणता है—तो 'अम्बरान्तधृतेः' ऐसा कहना निरर्थक सिद्ध होता है, तब तो 'अक्षरं प्रशामनात्' इतना ही सूत्राकार होना चाहिए । अतः यहाँ वर्णाक्षरतारूप पूर्वपक्ष का प्रतिक्षेप ही निलक्षयिगित है ।^{१२९}

(८) जीवविषयक काशकृत्सनीयमत-समीक्षा

'अवस्थितेरिति वाशकृत्स्नः'^{१३०} इस सूत्र के भाष्य में शंकर ने, ईश्वर ही अविद्या-कृत नामरूपोपाधि के कारण संसारी जीव नहीं कहलाता है अपितु उससे भिन्न ईश्वर का अंश जीव है, काशकृत्स्न के इस मत का खण्डन किया है तथा अपने इस सिद्धान्त को स्थापित किया है कि ईश्वर ही देह में प्रविष्ट होकर अवस्थित होने पर अविद्याकृत नाम-रूपोपाधि के कारण संसारी बन जाता है, अतः ईश्वर से भिन्न कोई संसारी जीव नहीं है ।^{१३१}

भास्कर ने शंकर की इस मान्यता की आलोचना करते हुए काशकृत्सनीय मत का समर्थन किया है ।^{१३२}

आचार्य वाचस्पति ने भास्कर के वक्तव्य का अनुवाद करते हुए प्रबल युक्तियों के द्वारा उसका निराकरण किया है । उनका तर्क है^{१३३} कि जिन लोगों ने काशकृत्स्न के मत पर ही आस्था रख कर जीव को परमेश्वर का अंश कहा है उनके मत में 'निरालम्बं निष्क्रियं

ज्ञान निरवयव निरन्तरम्' इस धृति का विशेष उपस्थित क्यों नहीं होता ? क्योंकि प्रतिधरक निरन्तर' पद का अर्थानु अर्थ का निराकरण करना है, मानना का प्रतिपादन नहीं करता। यदि यह कहा जाय कि निरन्तरम्' इत्यादि धृति जीव में परमात्मा की अवस्थान का निराकरण कर रही है तबि अज्ञान का तथा जीव उसी प्रकार परमात्मा का अर्थ है जैसे कि आकाश का अर्थ कणेशकुल्यवच्छिन्न प्रदेश (नन्द-वन्द के योग) एवं महावस्तु का अर्थ पञ्चवस्तुत्मक प्राणभाग (जीवधारण के योग, माना जाता है, तो यह कहना भी उचित नहीं क्योंकि कणेशकुल्यवच्छिन्न आकाश महाकाश का अर्थ नहीं शक्ति महत्त्व ही है, यदि कहा जाय कि कणेशकुल्यवच्छिन्न आकाश निश्चित रूप से महाकाश का अर्थ है तो यह भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि साक्षता का निरूपक केवल कणेशकुल्यवच्छिन्न है, आकाश नहीं। इस प्रकार विवेकप्रज्ञा से काम लेने पर स्पष्ट हो जाता है कि कणेशमहत्त्व अथवा आकाश के साथ उसका संयोग ही शब्दग्रहणयोग्यता का अवलम्बक है, यह आकाश का अर्थ नहीं अस्तु उसमें अव्यक्त अभिन्न है। कणेशमहत्त्व का योग्य आकाश का धर्म होने से अर्थ माना जा सकता है, यह कहना भी सुविशुद्ध नहीं क्योंकि यदि वह सयोग आकाश का धर्म है तब सम्पूर्ण आकाश में उसकी प्रतीति होती चाहिए। यह बातों में भय नहीं कि निरवयव आकाश का धर्म सम्पूर्ण आकाश में तब तक उसके किसी भाग में रहे। इसलिए यदि वह सयोग आकाश में है तब सम्पूर्ण आकाश की व्याप्त करके ही रहेगा। यदि उसे व्याप्त नहीं करता तब यह मानना होगा कि वह आकाश में रहता ही नहीं। अतः निरवयव आधार में कोई वस्तु व्याप्यवृत्ति होने पर भी सर्वत्र उसकी प्रतीति उपस्थित नहीं होती कि उसका निरूपक सम्बन्ध सर्वत्र नहीं होता, यह कहना भी सम्भव नहीं क्योंकि निरूपक सम्बन्ध भव हो सर्वत्र न हो, उसका सम्बन्धी आकाश तो सर्वत्र है, अतः शब्द सर्वत्र सुनाई देना चाहिए। कणेशकुल्यवच्छिन्न आकाश का महाकाश से भेद या अभेद ही हो सकता है, कोई दूसरा प्रकार सम्भव नहीं। अतः अन्तर्द्विधिया के आधार पर ही निरवयव साक्षता का आशय मानना होगा, वास्तविक नहीं। यदि कहा जाय कि [अज्ञानमात्रविवृत्तिभूत मर्यादा (का) आकार जब तक ज्ञात नहीं होता तब तक अर्थव्यक्तिकारी नहीं होता। और] अमत् शब्दग्रहण के योग्य होने होगा। तो कहा जा सकता है कि पूर्व-पूर्व सकारों के द्वारा उत्पन्न अज्ञान की उपस्थानता का प्रतिपादन वेदान्तग्रन्थों में सर्वत्र देखा जाता है। कार्यकारण-भाव-सामान्यता कोई दीप नहीं अनिवार्यनीय माया के लिए यह अत्यन्त व्यापारिक सम्बन्ध है क्योंकि माया स्वयं अपने में एक अनुस्यूतमान अचरित संप्रदानत्मक एक प्रथि है। सदा वह दीप मेधाभेद-वक्ष में यह है कि जीव-ईश्वर का वास्तविक भेद कभी दूर नहीं हो सकता, न उसके लिए कोई साक्ष्य ही किया जा सकता है। इस प्रकार सीध और मुग्धता की सम्भावना समान हो जाती है। इन सब अवस्थितियों की धारण में स्पष्ट रूप से एक तत्त्व पर पहुँच जाते हैं कि आचार्य काशराम का आशय आध्यात्मिक परि-वर्तन आध्यात्मिक अर्थव्यक्तिक के प्रतिपादन में ही था, वास्तविक भेद नही। अतः वास्तविक भेद द्वारा आन्तरिक की आलोचना अर्थात् वेदान्त की पर्याप्त नीमा तक रक्षा करने में सफल हुई है।

(६) ब्रह्मोत्पत्तिविषयक सन्देह की समीक्षा

'असम्भवाधिकरण'^{११६} में आचार्य शंकर ने ब्रह्म की उत्पत्ति का सम्बन्ध उठाकर निराकरण करते हुए सूत्र से सिद्धान्तपक्ष का स्पष्टीकरण किया है। उनका कथन है कि ब्रह्म की उत्पत्ति सम्भव नहीं, यदि उत्पत्ति मानी जाय तब सत् से ब्रह्म की उत्पत्ति होगी या असत् से ? असत् से सत् की उत्पत्ति सम्भव नहीं क्योंकि उपादान-उपादेय का वैजात्य नहीं होता। सत् से ब्रह्म की उत्पत्ति मानने पर उन सत् की उत्पत्ति और किसी सत् से, उस सत् की उत्पत्ति और किसी सत् से— इस अनवस्थारूप अनुत्पत्ति के कारण सत् से ब्रह्म की उत्पत्ति नहीं कह सकते हैं।^{११७}

किन्तु भास्कराचार्य ने शंकर के इस मत का निराकरण करने हुए कहा है^{११८} कि नद्ब्रह्म की उत्पत्ति की आशंका कर उसके निराकरणरूप से सूत्र की योजना संगत नहीं है। ऐसा मानने पर ब्रह्म की उत्पत्ति में किसी हेतु के न होने से तन्निराकरणपरक सूत्र निरर्थक होना क्योंकि 'सकारणं कारणाधिपाधिनः न चास्य कश्चिज्जनितान्न चाधिपः'^{११९} इत्यादि मन्त्रों से उसकी उत्पत्ति का अभाव सिद्ध है। अतः इस सूत्र की योजना गुण, दिक्, काल आदि पदार्थों की अनुत्पत्ति की आशंका कर उसके परिहार रूप में करनी चाहिए।

भास्कर के अनुसार सूत्र की योजना 'मतः असम्भवः नु अनुत्पत्तेः' इस प्रकार है।^{१२०}

वाचस्पति मिश्र ने भास्कर द्वारा शंकर पर किये गये आक्षेप का परिहार किया है और भास्कररूप सूत्र-योजना का भी निराकरण किया है। वाचस्पति का कहना है^{१२१} कि यद्यपि 'न चास्य कश्चिज्जनितान्न चाधिपः' इस श्रुति द्वारा ब्रह्म की अकारणता बतलाने से उसकी उत्पत्ति की आशंका सम्भव नहीं है तथापि जैसे आकाश और वायु में अमृतत्व तथा अनस्तमयत्व की बोधक श्रुतियाँ आकाशादि की उत्पत्तिबोधक धृतियों के बोध से गौण मानी गई हैं और उनका तात्पर्य केवल आपेक्षिक अमृतत्व और अनस्तमयत्व में माना गया है, उसी प्रकार ब्रह्म के अकारणत्व को बतलाने वाली श्रुति भी 'यथा नृदीप्तात् पायकाद् विस्फुलिङ्गाः...'^{१२२} इत्यादि श्रुति के विरोध से गौण मानकर ब्रह्म की उत्पत्ति की आशंका बन सकती है, उसी का परिहार इस सूत्र में किया गया है। अतः शंकर पर भास्कर का आक्षेप संगत नहीं है।

इसी प्रकार भास्कर ने जो 'असम्भवस्तु ततोऽनुत्पत्तेः' की योजना प्रस्तुत की है। उसका भी निराकरण वाचस्पति मिश्र ने किया है^{१२३} कि इस पाद में उद्धागित विरोधों का परिहार किया गया है। ब्रह्म के निर्व्यव अनुत्पन्न होने से उसकी उत्पत्ति सिद्धान्त-विग्रह पड़ती है। अतः उसकी उत्पत्तिरूप विरोध के परिहार की संगति इस पाद से मिल सकती है, किन्तु गुणादि के उत्पत्तिबोधक धृतिवाक्यों के न होने से उनकी अनुत्पत्ति की जका के निरास में श्रुति-विरोध का परिहार न होने से प्रकृतिविरोधपरिहाररूप पाद के साथ इस अधिकरण की संगति उपपन्न नहीं होगी। अविरोधपाद के साथ संगति हो जाने पर भी सूत्रपदों की गुणादि की उत्पत्ति में जोड़ना तथैवसाध्य-ता प्रतीत होता है। अति

व 'सत्' शब्द स द्वयत्व जैसा महज प्रतीति करता है वैसा विद्यमान गुणादि का नहीं। 'गु' शब्द पूर्वसंज्ञितवर्तक मध्य में गृहीत है। अतः 'सत्तानुपपत्तेः' यह पूर्णतया हेतु का कार्यपर प्रतीति होता है—प्रतिज्ञावाक्य में केवल असम्भव शब्द रहता है—'सत्ताजन्यत्वः' नहीं। किन्तु भास्कराचार्य ने 'सत्ताजन्यत्वः' इतना प्रतिज्ञा वाक्य माना है और अनुपपत्ति हेतु में अवगत अप्रकल्प अस्तित्व को गृहीत किया है जो कि अत्यन्त सूक्ष्म व असम्भव-सत्ता प्रतीति होता है। पूर्व के अधिकरणों में 'तस्माद्' का एतस्माद् आत्मन आकाशः सम्भूतः आकाशादिको उत्पत्ति के प्रतिपादक वाक्यों पर नैयायिक आदि का अक्षेप एवं गन्देह सम्भव है क्योंकि वह आकाशादि को निव्य मानता है। किन्तु गुणादि के उत्पत्ति-प्रतिपादक वेदान्तवाक्य ऐसे उपलब्ध नहीं होते जिन पर किसी विमर्शवादी को आक्षेप का गन्देह करने का अवसर प्राप्त हो। वेदान्तमीमांसा अधिकार सौमित्र वेदान्त-वाक्यों की निर्णय-प्रिया (विशेष शैली) है। अतः स्वतन्त्र रूप से गुणादि की उत्पत्ति पर वेदान्त-विचार में तल्लीन मनीषा महत् प्रकाश नहीं डाल सकती। अतः ऐसे अवसरों पर भास्कर जैसे आचार्यों की अष्टादि कल्पना की आलोचना वाचस्पति मिश्र ने की है। वैसा करता ब्रह्मजिज्ञासु की जागृकता और सावधानता का परिचायक है।

(१०) अधिकरणविषयक मतभेद

'विचक्षणेषु तु क्रमोक्त उपपद्यते च'^{१२३} इस सूत्र में आचार्य शंकर ने कहा है कि पूर्वअधिकरण (तदभिधमनाधिकरण) में आकाशादि के उत्पत्ति-क्रम, जिसका कि प्रतिपादन 'आकाशाद् वायुः, वायोरग्निः, अग्नेरापः, अद्भ्यः पृथिवी' (तै० २।१) इन श्रुतियों में उपलब्ध होता है, पर विचार किया गया है और अब इस अधिकरण में लयक्रम पर विचार करना है।^{१२४} यहाँ यह जिज्ञासा होती है कि विचारणीय लयक्रम की उपस्थिति किमि मार्ग से हुई? क्या किसी श्रुति-वाक्य ने उसका बोध कराया अथवा किसी प्रसंग ने उसकी उपस्थिति हुई? इस जिज्ञासा का समन्वय भास्कराचार्य के शब्दों में श्रुति उपस्थिति द्वारा घटित होता है, क्योंकि निदान्त-पक्ष में भास्कराचार्य ने लयक्रमोपस्थापक श्रुतिवाक्य का निदेश किया है—'कथमन्तेन गोम्यं शुद्धं तेषां मूलमन्विच्छ'। अतः इस श्रुतिवाक्य के द्वारा प्रतिपादित लयक्रम पर इस अधिकरण में विचार किया गया है।^{१२५}

आचार्य वाचस्पति ने भास्कर की शैली का निराकरण करते हुए कहा है कि 'उत्पत्तौ महाभूतानां क्रमः श्रुतो नाप्ययं, अप्रपञ्चमाप्ययं क्षुण्णत्वात्'।^{१२६} आचार्य वाचस्पति का अभिप्राय स्पष्ट करते हुए कलालम्कार ने कहा है कि भास्कराचार्य की शैली यह है कि इस अधिकरण में श्रुतिप्रतिपादित महाभूत-लयक्रम पर विचार किया गया है; किन्तु भास्कराचार्य की यह शैली दोषपूर्ण है क्योंकि इस अधिकरण में प्रसंगत उपस्थित लयक्रम पर विचार किया गया है। इस प्रसंगिक चर्चा को श्रुतचर्चा का विषय बनाना अत्यन्त असंगत है, क्योंकि भास्कराचार्य द्वारा उद्धृत श्रुतिवाक्य लयक्रम का विधायक नहीं अपितु कार्य के कारण के अनुमाननामक सूचक है। यहाँ लयक्रम का विधान नहीं किया। अतः लयक्रम श्रुति द्वारा उपस्थापित नहीं माना जा सकता।^{१२७}

इसी प्रकार भास्कराचार्य ने इसी अधिकरण के पूर्व पक्ष में कहा है कि लयक्रम

का नियमक कोई श्रुतिवाक्य न होने के कारण लयक्रम में किसी प्रकार का नियम कायम की आवश्यकता नहीं।^{१३३}

यह पूर्वपक्ष भी अन्यस्त असंगत है। इनकी असंगति बतलाते हुए कामर्षीचार्य ने कहा है कि उपात्तिभक्त ही लयक्रम का नियामक हैं, तब अनियम का सम्बन्ध उठाना ही नहीं जा सकता।^{१३४} आज यह है कि समाधान या सिद्धान्तपक्ष में चलकर सूत्रकार ने कहा है कि 'उपपद्यते चाप्युलभ्यते च'^{१३५}। यहाँ उपपत्ति लौकिक अनुभूति या उपलब्धि मानी गई है, किसी श्रोत उपपत्ति की ओर संकेत नहीं किया गया। इस प्रकार नियानिका श्रुति के न होने पर भी धर्मादि के लय की व्यवहारप्रसिद्ध प्रक्रिया नियत है कि प्रत्येक कर्म का अपने कारण में एवं उस कारण का अपने कारण में चित्तय नियमित रूप से पाया जाता है। इस प्रकार निरम के सम्भव होने पर उसके नियम की असम्भावना का पूर्वपक्ष में नन्दहे उठाना उचित नहीं।

(११) अद्वैतवाद में कर्मानुस्मृतिशब्दविधियधिकरण की अनुपपत्ति:

'न एव तु कर्मानुस्मृतिशब्दविधियः'^{१३६}—इस सूत्र में भारकराचार्य ने शांकर सिद्धान्त पर आशय करते हुए कहा है कि जो लोग जीव और ईश्वर में भेद नहीं मानते उनके मत में इस अधिकरण की रचना ही सम्भव नहीं।^{१३७}

इस आक्षेप का समाधान करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है—कि यद्यपि जीव और ब्रह्म का वास्तविक अन्तर सिद्धान्तपक्ष में नहीं माना जाता किन्तु आरोपित या आविष्टिक भेद को मानकर अधिकरणान्तर की रचना की जा सकती है।^{१३८}

वाचस्पति मिश्र का हृदय यह है कि यदि जीव और ईश्वर का वास्तविक भेद वेदान्तविचार के लिए आवश्यक होता तब 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा'^{१३९} सूत्र में वेदान्त-विचार की पीटिका ही नहीं बन पाती क्योंकि अधिकारी के बिना अनुबन्धचतुष्टय सम्भव नहीं होते। बिना अनुबन्ध के किसी शास्त्र का आरम्भ नहीं किया जा सकता। अधिकारी साधनचतुष्टयसम्पन्न मुमुक्षु जीव माना गया है, किन्तु जीव और ब्रह्म का भेद न होने के कारण गम्य-गमकभाव, प्राप्य-प्रापकभाव, जातृ-जयभाव, अधिकारी-अधिकार्यभाव नहीं बन सकते। ब्रह्म से भिन्न जब कोई अधिकारी ही नहीं है तब किसके लिए ब्रह्म का उपदेश और विचार सार्थक होगा। उपदेशा आचार्य भी ब्रह्म-स्वरूप है तब कौन उपदेशा, कौन उपदेश्य और किसके विषय में उपदेश। समस्त व्यवहार विलुप्त हो जायेगा। इस रहस्य को अपने हृदय में रखकर श्रुति कहती है 'आश्चर्योऽजय यस्तं कुशलोजय लब्धा...'^{१४०} वास्तविक दृष्टि को ध्यान में रखकर ही गौटपादाचार्य ने कहा है—

'न निरोधो न चोदत्तिर्न बद्धो न च साधकः।

न मुमुक्षुर्न वै मुक्त इत्येषा परमायता ॥'^{१४१}

पारमार्थिक दृष्टिकोण से न कोई संसार का निरोध है, न उत्पत्ति है और न कोई मुक्त है। केवल सांयुक्तिक दृष्टि से जगत् और उसके व्यवहार का जैसे निर्वाह किया जाता है, उसी प्रकार जीव और ईश्वर के सांयुक्तिक भेद को मानकर वेदान्तविचार का

उत्पन्न किया गया है। प्रथम-सम्बन्ध में उसी दृष्टिकोण में विचार लेना चाहना है। अतः भास्कराचार्य को बहुत बड़ा ही यह मौलिक-मसल कर उसके आशय को जाना चाहिये था—कहीं तक का अद्वैत-विचार कर लेने के पश्चात् अतः भास्कराचार्य को इस प्रकार का आशय नहीं करना चाहिए।

(१२) पूर्वपक्ष की असम्भावना

'अनेन सर्वगतत्वं सामान्यवादिव्यः'^{१६५} इस सूत्र में भास्कराचार्य ने कहा है कि इस सूत्र के द्वारा ब्रह्मा का सर्वगतत्व प्रतिपादित हो रहा है—इसमें किसी प्रकार के पूर्व-पक्ष या शका-प्रश्न की सम्भावना नहीं।^{१६६}

भास्कराचार्य की इस सूत्रार्थनिमित्तता का स्मरण बिना ही हुए आचार्य वाचस्पति मिश्र ने कहा है^{१६७} कि वहाँ बहुत बड़ी शंका यह होती है कि जब एकमात्र अद्वितीय ब्रह्मात्मन् ही है तब उसे सर्वगत कैसे कहा जान क्योंकि सर्वगत वही वस्तु है जिसका कि विश्व की सर्व वस्तुओं में सम्बन्ध स्थापित हो। किन्तु ब्रह्म में निम्न 'सर्व' पदार्थ कुछ भी नहीं, तब उसे सर्वगत कैसे कहा जाए? अतः ब्रह्माद्वैतवाद में 'सर्वगत' सर्वथा अनुपपन्न है। इस मन्त्रेद को दूर करने हुए गूढकार ने कहा है—ब्रह्म से निम्न वास्तविक कोई वस्तु न होने पर भी अनिर्वचनीय प्रपञ्च विद्यमान है, जिसे सर्वशब्द से कह सकते हैं। अतः सर्व अनिर्वचनीय पदार्थों की तादात्म्यगति ही ब्रह्म में सर्वव्यापकता है। अभिप्राय यह है कि उन सूत्र में अधिकरण के पञ्चवाङ्म की निष्पत्ति अद्वैत पक्ष में ही होती है—ईशान ईशानेद आदि पक्षों में नहीं। भास्कराचार्य का भेदभेद-पक्ष है—जिसमें इस सूत्र का सामान्य सम्बन्ध नहीं। कलकत्ताकार ने इसका विश्लेषण स्पष्ट रूप से किया है।^{१६८}

(१३) जडकर्मफल प्रवृत्ति

पञ्चाधिकरण^{१६९} में भास्कराचार्य ने सांकर मत की आलोचना करते हुए कहा है कि कुछ लोगों (शंकर) का यह कथन कि अन्तर्गामी (ईश्वर) का अनुग्रह-व्यापार फल-प्रदान करने में प्रयोजक सिद्ध होता है तथा उसके व्यापार के बिना जडकर्मफल नहीं दे सकते, सर्वथा अनुचित है क्योंकि ईश्वर मिश्र है, ईश्वर का व्यापार भी नित्य है, न तो यह किसी विशेष पुरुष के द्वारा उत्पन्न किया जाता है और न किसी विशेष पुरुष के उसका सम्बन्ध है अतः सभी पुरुषों से उसका सम्बन्ध होने के कारण सबका फल प्राप्त होता है। अतः अन्तर्गामी के व्यापार को निरोध मानकर उसे फल के प्रति कारण मानना उचित नहीं।^{१७०}

वाचस्पति मिश्र ने भास्कर की आलोचना का उत्तर देते हुए कहा है कि कर्म-जन्य अदृष्ट का सम्बन्ध कर्ता के साथ ही होता है। ईश्वर का अनुग्रह सब प्राणियों पर समान होने पर भी अदृष्टविशेष का फल पुरुषविशेष को ही मिलेगा, सबको नहीं। ईश्वर का अनुग्रहविशेष भी सर्वपुरुषसाधारण नहीं होता किन्तु औपार्थिक रूप में पुरुषविशेष-सम्बन्धी और अनित्य होता है।^{१७१}

(१४) साम्यगयाधिकरण में भास्कर व्याख्यान की आलोचना

साम्यगयाधिकरण^{१११} के 'उन्वत उभयाविरोधान्'^{११२} सूत्र का अर्थ भास्कराचार्य ने इस प्रकार किया है—'यस्वीयं स्वकृतं दुःकृतं अन्य मे कर्म मज्जातं होत'।^{११३} उत्तर में भास्कर ने कहा 'उन्वत' अर्थात् समान्य से ऐसा हुआ करता है। अर्थात् विद्वान् का जो पुण्य कहते हैं उन्हीं उसमें मुकृत, और जो उसका अन्वय करता चाहते हैं दुःकृत की प्राप्ति होती है—ऐसा साम्यप्रमाण के आधार पर माना जाता है कि प्रमाणों की व्यवस्था में साम्य ही प्रमाण है, और युक्तियों काम नहीं लेनी। जहाँ तो मुकृत और दुःकृत उनके मित्रों तथा शत्रुओं में सञ्चाल्य होते हैं, उसमें भ्रम प्रमाण है कि वे केवल हम लोगों की अन्य के द्वारा किये हुए पाप में रक्षा करें।^{११४} इसमें स्पष्ट सिद्ध है कि अन्वयकर्म की अन्य पुण्य में प्रसक्ति होती है।^{११५} स्मृतिकाकार ने भी कहा है कि ज्ञानमान व्यक्ति का पाप जापदाता को प्रभावित करता है। मनुस्मृति^{११६} भी इस प्रकार युक्तियुक्त हो जाती है कि अपने प्रियजनों को मुकृत एवं अपने अप्रियजनों का दुःख देकर विद्वान् ध्यानयोग के द्वारा मन्त्रातन में लीन हो जाते हैं।^{११७}

भास्कराचार्य के इस व्याख्यान की आलोचना करते हुए भामतीकार ने कहा है कि जो लोग, दूसरे विद्वान् के मुकृत-दुःकृत दूसरे व्यक्ति में कर्म चले जाते हैं—इस प्रकार उन रूप में सूत्र की व्याख्या करते हैं, उनका यह व्याख्यान असंगत प्रतीत होता है क्योंकि प्रकृत अधिकरण में उसकी कोई संगति नहीं बैठती। उसकी संगति के लिए शास्त्रभाष्य में उद्धृत वाक्य ही उस अर्थ का निर्णायक है, पात्रयान्तर उदाहरण नहीं बन सकते।^{११८}

(१५) विद्वान् में गतिविषयक शंका

'यत्तदर्थं स्वमुभयवाच्यथा हि विरोधः'^{११९}—इस सूत्र के विवरण में भास्कराचार्य ने कहा है कि यदि विद्वान् का पुण्य भी निवृत्त हो जाता है तब गति किसलिए ? इस आशङ्का का उत्तर दिया जाता है—गति की साधकता दोनों प्रकार से होती है—दुःकृत की निवृत्ति में भी और मुकृत की निवृत्ति से भी। जहाँ पुण्य की निवृत्ति नहीं होती तब उसके फल का अनुभव करने के पश्चात् संसार में आवृत्ति हो सकती है तथा ऐसी अवस्था में अनावर्तनश्रुति^{१२०} का विरोध उपस्थित होता है, अतः दुःकृत के समान मुकृत का भी प्रक्षय होता है।^{१२१}

भास्कराचार्य के इस व्याख्यान का अनुवाद करके वाचस्पति मिश्र ने कहा है कि उन लोगों ने अनाशङ्कनीय शंका प्रस्तुत की है क्योंकि विद्या के प्रसंग में गतिविषयक शंका की क्या आवश्यकता ? यदि पुण्य क्षय हो गया तो किसलिए इसकी गति ? यह गति पुन्य-निवन्धना नहीं अपितु विद्या-निवन्धना है। अतः वृद्ध आचार्यों का उपबोध ही युक्तिमय है।^{१२२}

(१६) कर्मत्यागसमीक्षा

'शवपिशाधिकरण'^{१२३} में भास्कराचार्य ने शास्त्रभाष्य का निराकरण करते हुए

वैदिक कर्म का विधान विद्वान् के लिए जीवनपर्यन्त विषय है और कर्मभाग्यत्मक अन्तर्धर्म आश्रम को सर्वथा प्रमाणविहिन बनाते हुए कहा है। यज्ञोपदेशा शब्द का अर्थ है 'सभी आश्रम वालों के लिए यज्ञादि की अपेक्षा' है, क्योंकि 'तमेन वेदानुप्रदानेन ब्राह्मणा विविदिपन्ति एतेन दानेन' इस श्रुति के द्वारा अष्टवर्गनाश्रमभूत ज्ञान का यज्ञादि को अंग उसी प्रकार बताया गया है जैसे दशपूर्णमास में प्रयाजादि का अज्ञातजापक होने के कारण उक्त विविदिपन्त्याश्रम को, 'दत्त्वा जुहोति के समान विधि माना जाता है। 'विविदिपन्ति' शब्द में 'मन्' प्रत्ययवाच्य 'इच्छा' ज्ञान का अंग है, अतः ज्ञान यहाँ अंगी है, उसी के उद्देश्य से तृतीया श्रुति ने यज्ञ का विधान किया है। वह ज्ञान यज्ञादि के द्वारा सधम एव अज्ञानध्वान्तनिवर्तक बना दिया जाता है, जैसे उदय क्रिया के द्वारा मृत्यु को अन्तर्कारनिवर्तन का सामर्थ्य प्रदान किया जाता है। ज्ञानस्वरूप की उत्पत्ति में यज्ञादि कर्म का उपयोग कदापि नहीं क्योंकि अवपमगतादि को ही उसका उत्पादक माना जाता है। अतः जैसे शमदम आदि का जीवनपर्यन्त विद्वान् में बना रहना आवश्यक है, उसी प्रकार यज्ञादि कर्म का भी। मध्य में यज्ञादि कर्म का त्याग वांछनीय नहीं। कुछ लोग जो यह कहते हैं कि गुरुव्रणा, वित्तव्रणा, लोभव्रणा से ऊपर उठकर भिक्षावृत्ति को अपनाया चाहिए, इस प्रकार के श्रुत्यर्थ के द्वारा सर्वकर्म का त्याग आवश्यक है, उनका कथन असंगत है क्योंकि गृहस्थाश्रम से आश्रमान्तर की प्राप्ति स्मृतियों में प्रतिपादित है। श्रुति ने उसी को दृष्टिकोण में रखकर आश्रमान्तर का विधान किया है, सर्वकर्म का त्याग नहीं। यदि स्मृत्यनुपेक्षा स्वतन्त्र कर्मभाग और निश्चा-ग्रहण का विधान माना जाय तब बौद्ध और जैन शारत्रों में प्रतिपादित भिक्षाचरण भी धीरे माना जा सकता है। वैदिक स्मृतियों में कर्म करते हुए भी विद्वज्ज का धारण विहित है। श्वेताश्वत्थर उपनिषद् का—

‘तपःप्रभावाद्देवप्रसादाच्च ब्रह्म

ह श्वेताश्वत्थरोऽथ विद्वान्।

अत्याश्रमिभ्यः परमं पवित्रं

प्रोवाच सत्यगृषिर्गन्धर्जुष्टम् ॥^{१००}

यह मंत्र प्रमाणरूप में उद्धृत कर कहा जाता है कि सर्वकर्मत्याग अपेक्षित है। यह कथन भी संगत नहीं क्योंकि 'अत्याश्रमी' का अर्थ कर्मत्यागपरायण आश्रम नहीं अपितु पूजितार्थ 'अति' शब्द के योग से 'पूजिताश्रमी' 'अत्याश्रमी' शब्द का अर्थ है। इससे विद्वज्जगृहणाश्रम भी विवक्षित है, जहाँ कर्म का त्याग नहीं किया जाता, क्योंकि—

‘वेदान्ते परमं गृह्यं पुराकल्पे प्रचोदितम्।

नाप्रशान्ताय वातव्यं नापुत्रायाशिक्ष्याय वा पुनः ॥^{१००}

इस श्रुतिवाक्य के द्वारा वेदान्तरहस्य का प्रदान पुत्र और शिष्य से अतिरिक्त व्यक्ति को प्रदान करने का निषेध किया गया है। इससे भी यह ध्वनित होता है कि वेदान्ततत्त्व का उपदेश कर्मनिष्ठा के क्षेत्र में सीमित है। और जो 'ब्रह्मचर्य' परिसमाप्य गृही भवेद् गृही

भूत्वा वनी भवेद् वनी भूत्वा प्रप्रजेत् । यदि वेनरथा यद्वाच्यं दिव प्रवेद् गृहाद् वा वनाद् वा । अथ पुनरेव यती वा स्नातको वास्नानको वात्पन्नाग्निरग्निर्भिको वा^{११४} जायमान-
निपद् के इस वाक्य के द्वारा परित्रय्या का विधान देखकर कर्मत्याग की ओर नष्ट
प्रदर्शित किया जाता है, वह भी अनुचित है । परित्रय्या का अर्थ कर्म-त्याग नहीं अपितु
कर्म करते हुए भी त्रिदण्ड धारण करना है । उक्त श्रुति में दशोपवीत पद का ही पाठ
किया जाता है, वह संदिग्ध है या प्रक्षिप्त है । ऐसा लगता है किमी अत्यन्त दुर्बल
श्रुति के द्वारा यह वाक्य बनाकर प्रक्षिप्त किया गया है—इसलिए श्रुतियों या स्मृतियों
में कहीं भी कर्मत्याग का प्रतिपादन नहीं । कर्मत्यागविधायक स्मृतियाँ तो सांख्यशास्त्रीय
प्रधान की प्रतिपादक श्रुतियों के समान ही अप्रमाण या अप्रसृतियाँ हैं ।

भेददर्शन और कर्म का त्याग कर जो मुक्ति की इच्छा करते हैं, उन्हें मुक्ति प्राप्त
नहीं हो सकती । मनु कुछ यदि त्याग दिया तो शौच, स्नान, भिक्षाटन आदि क्रिया का
विधान भी विरुद्ध हो जाता है । यदि आप ब्रह्मरूप हो गये तब शौच, स्नानादि से क्या
प्रयोजन ? क्षुधा और पिपासा ब्रह्म में होती नहीं, यदि आप में है तो आप ब्रह्म नहीं । तथ्य
तो यह है कि जब तक उपासना का अवलम्बन न किया जाएगा तब तक क्लेशबीजप्रदाह
सम्भव नहीं, असाकि भगवान् व्यास ने कहा है—

‘बीजाज्यम्युपदग्धानि न रोहन्ति यथा पुनः ।

ज्ञानदग्धस्तथा क्लेशा नान्मा सम्बध्यते पुनरिति ॥’

केवल ज्ञान में अवर्गसाधनयोग्यता सम्भव नहीं जब तक कि लौकिक और
वैदिक कर्म का साहाय्य प्राप्त नहीं किया जाता । आप अपने में औपाधिक कर्तृत्व मानते
हैं । औपाधिक का अर्थ है—यावदुपाधिविशिष्ट शरीर रूप उपाधि जब तक विद्यमान
है तब तक कर्मकर्तृत्व से छूटकारा नहीं मिल सकता । यदि आप जीवनकाल में ही मुक्त
हो गये तब तो सर्वज्ञ हो गये होंगे, क्लेशों ने मन में क्या है ? सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान् होता
है, अग्नि से वृक्ष की उत्पत्ति कर शिखाडार, तब समझा जायगा कि आप सर्वशक्तिमान्
हैं । अतः हमारा यह उपदेश गान्धे कि जीवितावस्था में कर्मत्याग कदापि नहीं करना
नाहिण । कर्म मोक्ष का साधन है । ज्ञान और कर्म समुच्चित रूप से मोक्ष के लिए उपादेश
है । कर्म वैसे ही मोक्ष का साधन है जैसे कि आप ज्ञान को मानते हैं । ‘धर्मेण पाप-
मपनुदति’, ‘कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छत रागाः’^{११५} जैसी माता के समान हितैषिणी
श्रुतियों ने कर्म के द्वारा ही अज्ञानादि की निवृत्ति का उपदेश दिया है ।^{११६}

भारकर ने इस समुच्चयवाद का परिहार करते हुए वाचस्पति मिश्र ने प्रश्न प्रस्तुत
किया है^{११७} कि आप कर्म की उपयोगिता ज्ञान की उत्पत्ति में मानते हैं अथवा ज्ञान की
कार्यक्षमता में ? कर्म की उत्पत्ति में विविदिषा उत्पाद के द्वारा कर्म भी अपेक्षित होते ही
हैं—ऐसा मान लेने पर भी ज्ञानयमसमुच्चयवाद प्रसक्त नहीं होता, क्योंकि मोक्ष-तिष्ठि
में यदि सगान रूप से ज्ञान व कर्म अपेक्षित होते तो समुच्चय में मोक्ष की साधनता होने
के कारण समुच्चयवाद सिद्ध होता, किन्तु ऐसा नहीं है । मोक्ष का साधन केवल ज्ञान है
और ज्ञान की उत्पत्ति में कर्म का उपयोग इस प्रकार माना जाता है कि कर्म का

अनुष्ठान करने पर अन्तःकरण की पुद्धि, सुखात्माकरण में विविधियाँ की उत्पत्ति, विवि-
दिग् ध्यान, दम, उपरानि, तितिक्षा, श्रद्धा, समाधान एवं तत्त्वबोद्धायेपरिणीयन करना है,
उसके पश्चात् महावाक्य के द्वारा उसे ब्रह्म का साक्षात्कार होता है। ज्ञान की कार्यश्रमता
है मोक्ष को उत्पन्न करना। उक्त श्रमता में कर्म की महाश्रमता तो अपेक्षित है और न
उसकी अपेक्षा का प्रतिपादक कोई वाक्य ही उदात्त है। आनन्द यह है—अविद्या की निवृत्ति
से मोक्ष का लाभ होता है और अविद्या की निवृत्ति अपने विरोधित ज्ञान या तत्त्वविद्या
से ही तुल्य करती है—कर्म से नहीं क्योंकि कर्म स्वयं अविद्यात्मक है और उसी से उसकी
निवृत्ति सम्भव नहीं। अतः कर्म का जीवनपर रहता न आवश्यक है और न सम्भव। किन्तु
जन्मदमादि कर्मपेक्षित भेद-भावना पर अनाश्रित होने के कारण विद्वान् के जीवनपर्यन्त
उनका चला रहना सम्भव हो जाता है, क्योंकि विद्वान् का ऐसा स्वभाव बन जाना है कि
वह जन्मदमादि के नियन्त्रण में ही अपनी शारीरिक क्रियाओं को आवद्ध कर देता है। इस
प्रकार कर्म के लिए भास्कर का ऐसा आग्रह करता कि उनका विद्वान् के जीवनपर्यन्त
चला रहना आवश्यक है, एक अवोध वितृम्भणमात्र है

॥१७॥ सगुणोपासक द्वारा सगुणब्रह्मावाप्ति

छान्दोग्योपनिषद् में 'स एतात् ब्रह्म गमयति'^{११} यह एक वाक्य आया है। उस
पर विचार करने के लिए विचार के दो केन्द्रविन्दु स्पष्टतः सचक रहे हैं कि वह अमानव
गुरु किन साधकों को ब्रह्म की प्राप्ति कराता है, उसको को? अथवा विद्वानों को
भी? किस ब्रह्म की प्राप्ति कराता है—कार्यब्रह्म की या शुद्ध ब्रह्म की? आचार्य शंकर
अपनी प्रांजय भाषा में उन ग्रन्थियों का विश्लेषण करते हुए इस तथ्य पर पहुँचे हैं^{१२} कि
सगुणोपासक को ही विशिष्ट लोकात्मासी सगुण ब्रह्म-प्राप्ति करने का श्रम उक्त ध्रुवियों में
वर्णित है, क्योंकि प्राप्ति का अर्थ है एक देश में वियोजित कर देशान्तर में प्रतिष्ठापित
करना। सगुण ब्रह्म और उसके उपासक के लिए दोनों सम्भव हैं। उस पृथ्वीलोक से
ले जाकर साधक के सूक्ष्म शरीर को उसके उपास्य सगुण ब्रह्म के लोक में प्रान्त कराया
जा सकता है, किन्तु निर्गुण ब्रह्म का साधान् करने वाले परावरण सर्वात्मक ब्रह्मवैत्ता
का न किसी देश में वियोजन सम्भव है और न देशान्तर में संयोजन। निर्गुण पर-
ब्रह्म विश्वव्याप्य है—किसी सीमित देश में नहीं कि जहाँ पर से जाने की आवश्यकता
हो। अतएव विद्वान् के सूक्ष्म शरीर का विलय उसी स्थल पर हो जाता है जहाँ कि उसका
प्राणान्त होता है—

'न तस्मात् प्राणा उत्क्रामन्त्यग्रवं समवनीयन्ते'^{१३}

शंकरभाष्य की इस व्यवस्था पर तिग्मदीधिति भास्कर की वक्र दृष्टि पड़ती
है और वे एक लम्बा-ता वस्तुत्व दे आते हैं।^{१४} उनके कथन का अभिप्राय यह है कि
यदि विद्वान् को ब्रह्म की प्राप्ति नहीं करायी जा सकती तब सगुण उपासक को भी कैसे
कराई जा सकेगी? दोनों पक्षों की हतिकर्तव्यता एक जैसी है क्योंकि सगुण विद्या में भी
वही ब्रह्म उपास्य है। वह सर्वगत है और कस्याणुगुणगणों का निसय है, जैसे आकाश

विमु है और उसका गुण सद्ग है। तत्त्ववेत्ता उसी का ही साक्षात्कार करता है। सर्वगत ब्रह्म को सगुण उपासक भी कैसे प्राप्त कर सकता है क्योंकि वह सर्वगत है, निर्व्यपन्न है। यदि किसी उपाधि को योगियों में सीमित कर प्राप्य-प्रापक भाव का समर्थन किया जा विद्वान् के लिए भी वही मार्ग प्रबल हो सकता है।

भास्कराचार्य की इस अर्थित, अनुसमहित एवं असंगत वाणी पर श्री तानन्वति मित्र ने जो कुछ आशेष-प्रतिशेष किया है, वह इस प्रकार है^{११}—कार्यब्रह्म अप्राप्त होने के कारण प्रापणीय है, परब्रह्म निर्व्यपन्न होने के कारण कदापि नहीं प्राप्त किया जा सकता। आशय यह है कि 'तत्त्वमसि' आदि महावाक्यों का साक्षात्कार करने के पूर्व जीवात्मा वस्तुतः अपरिच्छिन्न होने पर भी अविद्या, ताम, कर्म आदि पाशों से निगलित होने के कारण परिच्छिन्न-सा होता है और उसका उपास्य ब्रह्म भी स्वतः निर्गुण अनवच्छिन्न होने पर भी उसकी दृष्टि में सगुण, परिच्छिन्न और लोकविशेष में निवास करने वाला होता है। अतः वह उपासक उपासना के बल पर एक देश से देशान्तर ले जाया जा सकता है। अद्वैत ब्रह्मानन्दसाक्षात्कार प्राप्त करने वाले तत्त्ववेत्ता के लिए न कोई अन्ध गम्य रह जाता है, न उसकी गति रहती है। अतः भास्करभणित निदर्शन अत्यन्त असंगत और अव्यवस्थित है। विद्वान् में भिन्न शरीर की निवृत्तिरूपता ही संसारी धर्मों का सम्बन्ध रहता है। तत्त्वज्ञान् न लिंगशरीर का और न संसारी धर्मों का सम्बन्ध रहता है। अतः उसकी गति सम्भव नहीं। उसकी उत्क्रान्ति का निषेध भी किया गया है—'ब्रह्मैव मन् ब्रह्माप्तेऽपि न तस्मात् प्राया उत्क्रामन्ति अत्रैव समयन्तीयन्त।' तत्त्व-साक्षात्कार और ब्रह्मप्राप्ति दोनों की समानकालता श्रुत है—'ब्रह्मवेद ब्रह्मैव भवति'।^{१२} ब्रह्मसाक्षात्कार के अगन्तर मोक्ष के लिए और कोई कर्तव्य अवशिष्ट नहीं रह जाता जिन्के लिए उस और अधिक उपासना की आवश्यकता हो तथा उसके फल की प्राप्ति के लिए प्रयास करने की आवश्यकता पड़े।

(१८) जीवनमुक्तिसमीक्षा

भास्कराचार्य ने जीवनमुक्ति का निराकरण करते हुए कहा है कि अविद्यानिवृत्ति को मोक्ष मानना सम्भव नहीं क्योंकि 'जीवित विद्वान्' में अविद्यानिवृत्ति की सम्भावना नहीं होती। अतः जीवनमुक्ति सम्भव नहीं। विद्या का उदय होने पर अविद्या की निवृत्ति मानी गई है। यह अविद्या क्या है? इसका स्वरूप क्या है? इसमें प्रमाण क्या है? अविद्या का आधार कौन है?—इन प्रश्नों का उत्तर सन्तोषजनक नहीं मिल पाता। मायावादी माया को ही अज्ञान कहा करते हैं। कुछ लोगों ने माया व अविद्या को भिन्न कहा है। अविद्या प्रतिपक्ष एक है या अनेक? यह अविद्या अनेक है तो अविद्या पदार्थ बन जायगी और उसकी अनिवर्त्तनीयता की हानि होगी। यदि एक है तो एक साथ सबकी मुक्ति का प्रसंग उपस्थित होगा।

यदि ईश्वर में अविद्या मानें तो यह सम्भव नहीं क्योंकि ईश्वर में अविद्या मानने पर ईश्वरता का ही व्याघात होगा। अविद्या को जीवाधित भी नहीं मान सकते क्योंकि जीव को वेदान्त ब्रह्म मानता है और अबस्तु अविद्या का आश्रय बन नहीं सकती।

अन्तर्गतत्वा अन्तर्गत देहादि में आत्मत्व-प्रतिपत्ति तथा अन्तर्गतत्व की अवधिपत्ति को ही अविद्या मानना होगा और इस अविद्या की सम्यक् ज्ञान द्वारा निवृत्ति माननी होगी। सम्यक् ज्ञान उत्पन्न होने पर उनका यावज्जीवन अभ्यास करने से वह सम्यग्ज्ञान परिपक्व होकर मुक्तिरूप होता है, यही शास्त्र में ज्ञान होता है। सम्यक् ज्ञान यद्यपि वृष्टापूर्वक है तथापि वह सम्यक् ज्ञान अनुजन्म का कारण है वह ज्ञान केवल ज्ञान में समग्रिगम्य है, अन्यथा सम्यक् ज्ञान के द्वारा तिरोभूत अविद्याशक्ति भी पुनः उत्पन्न हो सकती है, जिस प्रकार नृपुष्टि और प्रलय में तिरोभूत अविद्याशक्ति जो ब्रह्म में तथा पुनः सृष्टि में प्रादुर्भूत हो जाती है। 'श्रौतन्ते चास्य कर्माणि' इत्यादि धृतियों द्वारा प्रतिपादित सत्त्व-कर्मोपपन्न सम्यक् ज्ञान के अभ्यास पर ही निर्भर है और इसी के लिए प्रतिवेदान्त 'विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वन्ति' 'आत्मस्थैवामान ध्यायथ' इत्यादि उपासनाओं का विधान है। अतः यह निश्चित है कि तत्त्वमस्यादि ब्रह्मों द्वारा आत्मारवस्था विषयक ज्ञान उत्पन्न होने पर भी यावज्जीवन समान प्रत्यावृत्तिरूप उपासना करना आवश्यक है।

जो लोग यह मानते हैं कि ब्रह्मज्ञानी का उपासना तथा आद्य कर्मों का अधिकार नहीं रहता, यह भी केवल सिद्धान्तमात्र है, क्योंकि मुक्ति के लिए अनेक जन्मों में प्रवृत्त अज्ञानजन्य स्वाभाविक कर्मवामना, गल आदि के अपकार की आवश्यकता है। अतः उनकी निवृत्ति के लिए अभ्यास आवश्यक है। यदि ब्रह्मज्ञानी का कर्मों में अधिकार नहीं होता तो भोजन, पोच, आचमन आदि में भी उसको बुद्धिपूर्वक प्रवृत्ति नहीं होनी चाहिए क्योंकि वह जीवन्मुक्त ब्रह्मरूप बन गया है, अतः किसी भी कर्म में उसकी प्रवृत्ति नहीं होनी चाहिए। ज्ञानोत्पत्ति के पश्चात् कुछ कर्म का परित्याग कर दिया जाय, कुछ का नहीं, यह अर्धज्ञानीग्याय उचित नहीं। यह तो शास्त्रमर्यादा का उल्लंघन कर स्वच्छन्द कल्पना है। अतः जीवन्मुक्ति का सिद्धान्त असंगत है।

दूसरी बात यह है कि 'तमेव विदित्वा तिमृशुमेति'^{१५} आदि श्रुतियों में समान-काल का पूर्वकालार्थक 'क्त्वा' प्रत्यय का प्रयोग सिद्ध कर रहा है कि ब्रह्मज्ञान के उत्तरकाल में मोक्ष की प्राप्ति होती है, समान काल में नहीं। उत्तरकाल की अवधि निर्धारित करने के लिए 'तस्य तावदेव चिरं यावन्त विमोक्ष्येऽस्य समस्तमे'^{१६} आदि श्रुतियों ने संकेत किया है कि जब तक शरीर है तब तक मोक्ष की प्राप्ति नहीं होती, उसके पश्चात् ही हुआ करती है। अतः जीवनकाल में विद्वान् मुक्त नहीं हो सकता, जीवन्मुक्ति की सिद्धि नहीं होती।

भास्कर के व्याख्यान का प्रत्याख्यान करते हुए वानस्पति मिश्र कहते हैं* कि ब्रह्मज्ञान द्वारा अविद्या की निवृत्ति ही मोक्ष है। ब्रह्मज्ञानी का ब्रह्मभाव श्रुतिराम्त है। विद्या और ब्रह्म की प्राप्ति की समानकालता श्रुति ने स्पष्ट रूप से प्रतिपादित की है— "ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति" (मुण्डक०, १।२।६), "आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान् न विभेति कुतश्चन" (तैत्तिरीय०, २।६), "तदात्मानमेव वेदाहं ब्रह्मास्मीति तत्सर्वमभवत्" (वाज-संनियत्रा० उ० १।४।१०), "तत्र को मोहः कः शोक एवमस्मिन्नुपश्रयतः।" (ईशावास्य०, ७) इस प्रकार श्रुति ने ब्रह्मज्ञान और ब्रह्मरूप मोक्ष की प्राप्ति में पूर्वार्थ नहीं बताया है। यदि ब्रह्मज्ञानी को मुक्त नहीं मानेंगे तो उक्त श्रुतियों से विरोध की प्रसक्ति होगी।

विद्वान् को उपाननादि तथा आश्रम कर्म उस अवस्था में अनिवार्य होते हैं क्योंकि वे उपानस्य-उपानक, ब्रह्म-आश्रम आदि भेद पर आश्रित होते हैं। इस, वस आदि किसी भेद-भावना पर आश्रित न होने के कारण विद्वान् में वगैरह मन्त्रों हैं क्योंकि उसकी शारीरिक क्रियाओं का शम, दम आदि के नियंत्रण में आवश्यक रहना उसका स्वभाव बन चुका होता है। आरब्ध कर्मों का क्षय न होने से शरीर-धारण तथा तद्विशिष्ट जीवन, आचमन आदि क्रियाओं की विद्यमानता उसमें सूपन्न है। अतः किसी प्रकार की शान्त्य-मार्गादा का उत्पन्न नहीं होता।

अविद्या की आधारता, एकता या अनेकता आदि के विषय में पहले ही पर्याप्त कहा जा चुका है। वानस्पति मिश्र कहते हैं कि अनिर्वचनीयता ही अविद्या का स्वभाव है। 'अथापो ब्रह्मजिज्ञासा' सूत्र ही यह सिद्ध कर रहा है कि जीव को ब्रह्म का ज्ञान नहीं है अर्थात् उसमें ब्रह्मविषयक अज्ञान है, अविद्या है। अतः जीव अविद्या का आधार है।^{१२०}

(१६) प्राणमयादि शब्दों में स्वाधिक मयद् प्रत्यय का निराकरण

आनन्दमयाधिकरण^{१२१} में 'अ वा एव पुरुषोऽन्नरसमयः', 'तस्माद् वा एतस्माद् अन्नरसमयात् अन्योऽन्तर आत्मा प्राणमयः', 'अन्योऽन्तर आत्मा मनोमयः', 'अन्योऽन्तर आत्मा विज्ञानमयः'—इन औपनिषद वाक्यों^{१२२} में विद्यमान मयद् को आचार्य शंकर ने विकारार्थक माना है।^{१२३} इसी प्रकार 'तस्माद् वा एतस्माद् विज्ञानमयात् अन्योऽन्तर आत्माऽन्नरसमयः' (तैत्ति २।४), इस श्रुति के आनन्दमय शब्द में विद्यमान 'मयद्' प्रत्यय का भी 'विकार' अर्थ आचार्य शंकर को अभिप्रेत है।

भास्कराचार्य ने शंकर के उपर्युक्त अभिमत में असहमति प्रदर्शित करते हुए कहा है, इस प्रकार का अर्थ न तो श्रुति को अभिप्रेत है और न सूत्रकार को ही, यह तो सर्वथा मनःकल्पित और हेतुनामानविवृन्निभ है। 'अन्मय' शब्द में विद्यमान मयद् प्रत्यय अवश्य ही विकारार्थक है किन्तु प्राणमयादि शब्दों में उसका 'विकार' अर्थ कदापि नहीं है। 'प्रायः' पाठ की परिपाटी की दुहाई देकर प्राणमयादिशब्दस्थ मयद् प्रत्यय का 'विकार' अर्थ करना उचित नहीं क्योंकि यह आवश्यक नहीं कि सभी मयद् प्रत्ययों का एक ही अर्थ हो। प्रकरण, तन्त्र में एवं अलग-अलग परिस्थितियों का जैसा अनुरोध होता है, उसके अनुसार शब्दार्थ का निर्णय किया जाता है। प्रस्तुत प्रसंग में मयद् प्रत्यय का प्रयोग स्वाधे में ही विवक्षित है।^{१२४}

भास्कर के उक्त आक्षेप का परिहार भामतीकार ने आनन्दमयाधिकरण के प्रारम्भ में ही कर डाला है। उनका कहना है कि प्राणमय मनोमय आदि शब्दों में 'मयद्' का 'विकार' अर्थ मान करके ही सामञ्जस्य किया जा सकता है। प्राणरूपोपाधि से अवच्छिन्न आत्मा को प्राणों का विकार और मनोऽवच्छिन्न आत्मा को मन का विकार माना जा सकता है। मयद् प्रत्यय का जब विकार अर्थ उपलब्ध हो रहा है, तब उस अर्थ की उपेक्षा कर प्राणमयादि शब्दों में स्वार्थपरक मयद् प्रत्यय को मानना सर्वथा अनुचित है।^{१२५}

यहाँ वानस्पति की दृष्टि सर्वथा युक्तियुक्त है। 'प्रकृतिप्रत्ययो महर्षे ब्रूतः तपोः

तु प्रत्ययार्थस्यैव प्राधान्यम्—इस आवरण-निर्गम के आधार पर प्रत्यय का अर्थ प्रकृत्यर्थ की अवस्था प्रदान माना जाता है। प्रत्ययार्थ की उही अविवक्षा होती है जहाँ और कोई गति नहीं रहती। जैसे 'चिन्मय', 'देवता' आदि शब्दों में प्रत्ययों का कोई अविविध सम्भव नहीं होता। चेतन पुत्र का विकार चिन्मय शब्द में और देव शब्द का भाव देवता शब्द में कहा जाना सम्भव नहीं। अब एते स्थलों पर अवश्य मान लिया जाता है कि प्रत्यय प्रकृत्यर्थ से अतिरिक्त अर्थ-समावेश नहीं कर सकता, अतः आर्थमात्र-परक है। प्रस्तुत प्रसंग में प्रायमयादि शब्दों में मय् प्रत्यय विकारार्थक होकर जब सार्थक हो सकता है तब उसे निरर्थक मानना सर्वथा अनुचित है।

(२०) वृत्तिकार के उपास्यकर्मदेशसिद्धान्त की समीक्षा

आनन्दमयाधिकरण में ही वृत्तिकार उपपत्तिार्थ ने 'उपास्यकर्मदेश' सिद्धान्त प्रतिपादित किया है। निर्गुण ब्रह्म भी उपास्य हो सकता है—वृत्तिकार का अपना यह सिद्धान्त है। किन्तु इसकी अवस्थानता सिद्धाति हुए गंकराचार्य ने जेय ब्रह्म का निर्देश माना है।

वृत्तिकार के सिद्धान्त के प्रतिरोधाधिकार को भास्कर का प्रखर वर्चस्व सहन नहीं कर सका। शांकर अपराध को स्मृतिपटल पर लाया गया और 'कैचिदिमं गिनद्धान्तं दूषयित्वा पुच्छ ब्रह्म प्रतिपादनाय यतन्ते'^{२३२}—यह कह भी दिया गया। भास्कर का आशय है कि गंकर 'आनन्दमय' को ब्रह्म न मानकर आनन्दमयकोश के अन्दर ब्रह्म की सत्ता स्वीकार करते हैं जिसका प्रतिपादन 'ब्रह्मपुच्छं प्रतिष्ठा' इस क्षेत्र से उभी प्रकरण में किया गया है और इसी अनुरोधवश वे (गंकर) 'पुच्छ' को 'आनन्दमय' का अवयव न मानकर अधिकरणपरक मानते हैं, किन्तु ऐसा मानने पर 'पुच्छ' शब्द के मुख्यार्थ का उल्लंघन मानना होगा। अतः आनन्दमय से भिन्न ब्रह्म न मानकर आनन्दमय को ही ब्रह्म मानना चाहिए।

वाचस्पति मिथ ने इस विवाद को शिष्ट परिपद् के समक्ष प्रस्तुत किया है तथा दोनों पक्षों के गुण-दोषों का विवेचन करने हुए अनुरोध किया है कि इस तथ्य का विशेषण हंस-विवेक के प्रकाश में किया जाय—'कृतबुद्धय एव विदांमुर्वन्तु'।^{२३३} उनका कथन है कि आनन्दमय कोश के अन्दर आनन्दमय से भिन्न ब्रह्म को मानने पर केवल 'पुच्छ' शब्द के मुख्यार्थ का बाध ही मानना पड़ता है, अर्थात् उसे अधिकरणपरक मानना होता है जबकि आनन्दमय को ब्रह्म मानने पर तथा पुच्छ को अवयवत्वाची स्वीकार करने पर भी 'पुच्छ' शब्द के मुख्यार्थबाध से मुक्ति मिलती तो दूर, साथ ही 'ब्रह्मपुच्छं प्रतिष्ठा' में ब्रह्मपद, आनन्दमय पद तथा आनन्द पद—इन तीनों के मुख्यार्थ का भी उल्लंघन और पक्ष पड़ जायगा क्योंकि आनन्दमय को ब्रह्म मानने पर पुच्छ के अवयवत्वाची होने से तद्विशेषणीभूत 'ब्रह्म' शब्द को भी ब्रह्मानवयवपरक मानना होगा तथा इस प्रकार ब्रह्म शब्द के मुख्यार्थ का लंघन होगा; यदि 'आनन्दमय' ही ब्रह्म है तो तत्सम विकारार्थक मय् प्रत्यय का उल्लंघन होगा क्योंकि ब्रह्म विकारी नहीं अविकारी है। इसी प्रकार इस प्रकरण में 'आनन्द आत्मा' श्रुतिस्य 'आनन्द' शब्द के मुख्यार्थ का बाध होगा तथा उसे आनन्दमय-

परक मानना होगा। इसी प्रकार आनन्दमय को ब्रह्म (आत्मा) मानने वाले मानकर : के पक्ष में उक्तार्थ नीचे दोष और आ जाते हैं। अतः 'आनन्दमय' ब्रह्म नहीं अपितु वर्णित 'ब्रह्मगुण्य प्रतिष्ठा' में निहित ब्रह्म ही ब्रह्म है, यह सिद्धान्त संपन्न है। इसी आधार पर कहा है—

“प्रायपाठपरित्यागो मुख्यव्रितयलघनम् ।

पूर्वस्मिन्नन्तरे पक्षे प्रायपाठस्य बाधनम् ॥”

इसी तथ्य की वेदान्तव्यवस्थारूपकार ने भी स्पष्ट किया है।^{११७}

(७१) 'ब्रह्मसंस्थ' शब्द का अर्थ

'ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति'^{११८} इस श्रुति में विद्यमान 'ब्रह्मसंस्थ' शब्द के अर्थ के विषय में कर्मकाण्डी विद्वानों तथा कर्मत्यागी विद्वानों में मतभेद रहा है। कर्मकाण्ड-वादिषों के अनुसार 'ब्रह्मसंस्थ' शब्द किसी वस्तुविशेष में रूढ़ नहीं है, जैसे 'अश्वकर्ण' शब्द शालग्राम में रूढ़ होता है जैसा कि निष्पत्ति में कहा गया है।^{११९} अश्वकर्णशब्दगत प्रकृति और प्रत्यय में उस अर्थ का कोई सम्बन्ध नहीं। इस प्रकार यदि 'ब्रह्मसंस्थ' शब्द अव्यवस्थ-निरपेक्ष किसी पद विशेष में रूढ़ है, तब ब्रह्मसंस्थ नाम के पद की प्राप्तिनाश में अमृतत्व (मोक्ष) का लाभ हो जाता है। वैसा हो जाने पर 'ऋते ज्ञानान्न मुक्तिः', 'तान्धः पन्था विद्यतेऽनायः'^{१२०} आदि वाक्यों का विरोध प्रसक्त होता है। अतः, भास्कर कहते हैं, 'ब्रह्मसंस्थ' शब्द को पाचकादि शब्दों के समान धीमिक मानना होगा तथा इसका अर्थ होगा—'ब्रह्मणि संस्था यस्मि सः' अर्थात् ब्रह्म में जिसकी निष्ठा हो उसे ब्रह्मसंस्थ कहा जाता है। ऐसा व्यक्ति ब्रह्मचारी भी हो सकता है, गृहस्थ भी और वानप्रस्थ भी। इन्हीं तीन आश्रमों में ब्रह्मसंस्थता जब सुलभ हो जाती है, तब ब्रह्मसंस्थ नाम के चतुर्थ आश्रम की कोई आवश्यकता नहीं रह जाती तथा कर्मत्याग का उपदेश सर्वथा अनुचित है।

कर्मकाण्ड के पक्षधर भास्करादि विद्वानों के निर्णय को चुनौती देते हुए पाचस्पति मिश्र की दृष्टि है^{१२१} कि 'यथो धर्मस्कन्धाः' (छा० २।२३।१)—इस श्रुति के आगे तीनों धर्मस्कन्धों का निरूपण करते हुए कहा गया है कि यज्ञ, अध्ययन तथा दान—यह पहला धर्मस्कन्ध है, तब द्वितीय धर्मस्कन्ध है तथा ब्रह्मचर्यपूर्वक एकान्तता आचार्यकुल में वास तृतीय धर्मस्कन्ध है। इस प्रकार ब्रह्मचर्य, गृहस्थ तथा वानप्रस्थ आश्रमों के असाधारण धर्मों का निरूपण किया गया है। इसके आगे 'य एते पुण्यलोका भवन्ति'—यह बतलाकर 'ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति' (छा० २।२३।१)—इस रूप से चतुर्थ ब्रह्मसंस्थ आश्रम का निरूपण किया गया है। ब्रह्मसंस्थ शब्द को, ब्रह्म में जिसकी निष्ठा है, इस प्रकार धीमिक मानने पर ब्रह्मसंस्थता किसी आश्रमविशेष का धर्म नहीं कहलायेगा अपितु तीनों आश्रमों का साधारण धर्म होगा, जो प्रकृतविरुद्ध होगा क्योंकि प्रकृत में इससे पूर्व तीनों आश्रमों के विशेष धर्मों का प्रतिपादन हुआ है, न कि आश्रमान्तर साधारण धर्मों का। तब शब्द की संन्यासी का असाधारण धर्म मानकर तप शब्द ने ही संन्यास का ग्रहण उचित नहीं है क्योंकि मिथु का असाधारण धर्म कायकलेशप्रधान तप नहीं है अपितु इन्द्रियसंयम

है जिसका तप से ग्रहण नहीं हो सकता। ब्रह्मसंस्थ शब्द की पौनिक ज्ञानमें पर आश्रयों के चार होने पर भी केवल तीन आश्रयों की प्रतिज्ञा तथा निरूपण भी संगत नहीं। तीसरी बात यह भी है कि ब्रह्मचर्यादि तीनों आश्रयों का निश्चय करने के पश्चात् 'अथ एते पुण्य-लोभभाज एकीभूतत्वभाक्'—इस श्रुति के द्वारा अभूतत्वभाक् ब्रह्मसंस्थ का पृथक्लोक भावी तीनों आश्रयियों में भेदव्यपदेश किया गया है। यह भेदव्यपदेश भी ब्रह्मसंस्थ की लौकिक मानवर आश्रमत्रयपरक मानन पर सम्भव नहीं। अतः ब्रह्मसंस्थ शब्द की अस्व-कर्णार्थि के समान कुछ भागकर सन्यास आश्रम का वाचक ही मानना चाहिए। ब्रह्म-संस्थता सन्यास का असाधारण धर्म है जिस प्रकार यज्ञादि गृह्य का, आचार्य कुलवन्तिव ब्रह्मर्ष का तथा तप वानप्रस्थ का है। गंकर ने ब्रह्मसंस्थ को सन्यासपरक निद्र करते हुए 'न्यास इति ब्रह्मा ब्रह्मा हि परः परो हि ब्रह्मा। तानि वा एतान्यवराणि तपोनि न्यास एवावरेचयन्' (नार० ७८) इस श्रुति का उदाहरणरूप से उपन्यास किया है तथा न्यास शब्द में कर्मसंन्यास का ग्रहण किया है।^{११} भास्कर ने इसका निराकरण करते हुए न्यास शब्द को ब्रह्म का आचर्य बताया है^{१२}, न कि कर्मसंन्यास का, और कहा है कि भास्कर का यह उदाहरण समीचीन नहीं है। वास्तव में भास्कर के इस कथन को असंगत व्याख्ये करते हुए कहा कि उपर्युक्त श्रुति का अर्थ भास्कर नमसा ही नहीं। श्रुति का तात्पर्य यह है कि सर्वसंगपरित्याग न्यास है और उस न्यास को ब्रह्मा इसलिए बताया गया है कि ब्रह्मा औरों से उत्कृष्ट होता है। न्यास (संन्यास) भी औरों से उत्कृष्ट है अतः उसे ब्रह्मा गया है। न्यास किससे उत्कृष्ट है, यह बात श्रुति में ही बता दी गई है कि 'तानि वा एतान्य-वराणि तपोनि न्यास एवावरेचयन्' (नार० ७८) अर्थात् सन्यास अवर तपों से उत्कृष्ट है। अतः उत्कृष्ट होने से संन्यास को ब्रह्म कहना उचित है। इस प्रकार का न्यास भिक्षु का असाधारण धर्म, है न कि अन्य आश्रयियों का। अतः ब्रह्मसंस्थ में सन्यासाश्रमी का ग्रहण ही उचित है।

(८) पाशुपतमत-समीक्षा

(क) ईश्वर की आलोचना

नायाविशिष्ट चेतन में जगत् की अभिन्ननिमित्तोपादानकारणता का समर्थन करने के लिए वेदान्तिगण ईश्वर की केवल निमित्तकारणता का निरास किया करते हैं। सूत्रकार महर्षि व्यास ने भी 'पशुरसामञ्जस्यात्' (ब्रू० सू० २।२।३७) सूत्र की रचना इसीलिए की। आचार्य गंकर ने सूत्रकार के भाष्यों का स्पष्टीकरण प्रस्तुत करते हुए सांख्य, योग, न्याय, वैशेषिक एवं पाशुपतसम्मत ईश्वर में जगत् की वेदलनिमित्तकारणता का अगामञ्जस्य दिखाया है।

वाचस्पति मिश्र ने कुल और आगे बढ़कर ईश्वर, उसके स्वभाव और जगत् के साथ उसके सम्बन्धों की असमञ्जस चर्चा इस ढंग से की कि फिर उसके परिमार्जन की आवश्यकता न हो (क्योंकि 'मामती' के पश्चात् सम्भवतः किसी ग्रन्थ या द्वैतवाद के किसी

ग्रन्थ पर कुछ विद्वानों का समर्थन मिल सकता है। उन सूत्रों की 'भामती' के प्रारंभ और भाषा में अनुसार ही रचनाचार्यों ने ईश्वर का खण्डन किया है और कहा है कि ईश्वर एक है, नित्य है, स्वतन्त्र है, जगत् का कर्ता है—इस प्रकार के अनुशासन सिद्धान्त उन्हीं व्यक्तिगतों के हैं जो कि वर्तमान महावीर के अनुशासन के बाहर हैं।^{११} शास्त्राचार्य का उस ध्येय का विवरण करते हुए सन्निवेश में वाचस्पति मिश्र के ही शब्दों में^{१२} में कहा है^{१३} कि ईश्वर यदि कल्याण ने अनुशासित होकर विश्व की रचना करता है तब उसे मृत् एवं मृत्वी प्राणियों की ही मृष्टि करनी चाहिए, दुग्ध एवं दुग्धी प्राणियों की नहीं। दूसरी बात यह भी है कि कल्याण का उदय दुःखमय प्रपञ्च के अवलोकन के पश्चात् होता है और कल्याण का उदय हो जाने पर जगत् की रचना होगी—इस प्रकार अन्यान्य आशय-दोष भी हैं। प्राणिकर्मा के अधीन यदि यदि दुःख-दुःखमय जगत् की रचना करता है, तब ईश्वर का ईश्वरत्व (स्वतन्त्रता) समाप्त हो जाता है।

(ख) अंशांशभाव-समीक्षा

अंशाधिकरण^{१४} में ब्रह्म और जीव का अंशांशभाव सूत्रों में समर्थित-ता प्रतीत होता है। आचार्य शंकर ने अंशाधिक अंशांशभाव का प्रतिपादन करते हुए सूत्राक्षरों की योजना किसी-ना-किसी प्रकार की है। वाचस्पति मिश्र ने अवसर पाकर भास्कराचार्य एवं उनके पूर्ववर्ती वृत्तिकार आदि विद्वानों के द्वारा प्रतिपादित भेदाभेदवाद की गम्भीर आलोचना कर डाली है। उनका कहना है कि अग्नि और उसके स्फुलिंग, सूर्य और उसकी रश्मियों का जैसे अंशांशभाव सम्बन्ध होता है, उस प्रकार ब्रह्म और जीव का अंशांश-भाव सम्भव नहीं। तार्किक पद्धति के आधार पर तन्तु अंश है और पट अंशी। पट का आश्रय तन्तु है, पट तन्तुओं के अधीन माना जाता है। इसी प्रकार जीव यदि अंश है और ब्रह्म अंशी तो ब्रह्म का आश्रय जीव एवं जीव के अधीन ब्रह्म आदि असंगत कल्पनाएँ प्रसक्त हो जाती हैं। अतः 'ममैवांशो जीवलोके'...^{१५} आदि स्मृति-वाक्य जीव और ब्रह्म का अंशांशभाव केवल अंशाधिक रूप से ही प्रतिपादित करते हैं, मुख्य रूप से नहीं। अंशांशभाव का मुख्य रूप से प्रतिपादन भागने पर इस पक्ष में सावयवत्व, अनित्यत्व, सादित्य, सान्तरत्व आदि दोष प्रसक्त होते हैं। अतः जैसे विविध पात्रों में भरे हुए जल में सूर्य और चन्द्र के जैसे अनेक प्रतिबिम्ब दिखायी देते हैं और उनमें अंशांशभाव व्यवहृत होता है, उसी प्रकार अनन्त अज्ञानों में ब्रह्म के अनेक जीवरूप प्रतिबिम्ब प्रतीत होते हैं और उनमें अंशांशभाव व्यवहृत होता है। ब्रह्म और जीव दो भिन्न तत्त्व नहीं अपितु ब्रह्म ही उपाधियों से ग्रस्त होकर जीव कहलाता है। अतः जीव-ब्रह्म का तन्तु-पट आदि के समान अंशांशभाव नितान्त असम्भव है।^{१६} भेदाभेदवादियों ने मुख्य रूप से जीव को परमाणु-परिमाण का मानकर व्यापक ब्रह्म का अंश सिद्ध करने का जो प्रयास किया है वह उपनिषद्-विरुद्ध और अयुक्त प्रतीत होता है। आचार्य शंकर ने भी भेदाभेद की चर्चा उठाकर उसका प्रतिवाद किया है। सम्भवतः उनसे पहले वृत्तिकार आदि विद्वानों का वह मत रहा होगा। किन्तु स्वरसतः उपनिषद्-वाक्य उसके पक्ष में प्रतीत नहीं होते। अतएव वाचस्पति ने अंशांशवाद की खरी आलोचना कर डाली है।^{१७}

(आ) 'भामती' के आलोचक

वाचस्पत्य मत की कांतपथ आलोचनाएँ भी आगे चलकर हुई, जो उसकी अनु-पेक्षणीयता और गुण्डिता की सूचक है। स्थाली-गुलाबग्याय से कुछ परवर्ती यद्वान्ताओं द्वारा की गई वाचस्पत्य व्याख्यान की आलोचनाएँ सदीय में यही प्रस्तुत की जा रही हैं।

१. प्रकटार्थकार

शांकरभाष्य का एक व्याख्यान प्रकटार्थविवरण के नाम से प्रसिद्ध है। इसके कर्ता का नाम अभी तक ज्ञात नहीं हुआ है।^{१४६} इसका निर्माण-काल इतिहासविज्ञानियों ने १२वीं शताब्दी निर्दिष्ट किया है।^{१४७} प्रकटार्थकार ने वाचस्पति के मत पर कुछ गम्भीर आक्षेप किए हैं। यथा -

(१) अविद्याश्रय

'सोऽसामयत' 'तद्विभक्त' आदि श्रुतिवाक्यों को प्रस्तुत कर उन्होंने प्रश्न उठाया है कि उक्त श्रुतियों में 'तत्' पर से किसका ग्रहण किया गया है—ईश्वर का या जीव का ? वाचस्पति के मत में ईश्वर का ग्रहण सम्भव नहीं क्योंकि कोई भी शक्ति अपने आश्रय में कार्य को जन्म दिया करती है, जैसे दाहशक्ति अग्नि के आश्रित ही दाहादि कार्य किया करती है। गृहण अपने आश्रयभूत अवयवों में कटकादि कार्य को जन्म दिया करता है, अन्यत्र नहीं। तात्त्विक मिथ्यान्त में आत्मा में रहने वाले पुण्य-पाप आत्मा में ही अपना मूल-दुःख रूप फल उत्पन्न करते हैं, अन्यत्र नहीं। इसी प्रकार अविद्या भी अपने आश्रय में प्रपञ्च को जन्म दे सकेगी, अन्यत्र नहीं। प्रपञ्च की पहली सृष्टि जिसे ईक्षण कहा जाता है, उसका जन्म जीव में माना जाये या ईश्वर में ? वाचस्पति ईश्वर में नहीं मान सकते क्योंकि वे ईश्वर को अविद्या का आश्रय नहीं मानते। अविद्या का आश्रय है जीव। अतः ईक्षण जीवाश्रित ही सकता है, जीव ही उस ईक्षण का कर्ता माना जा सकता है। ईक्षण से लेकर महाभूतपर्यन्त एव भौतिक सृष्टि का कर्ता जीव ही बन जाता है। फिर ईश्वर की क्या आवश्यकता ? दूसरे शब्दों में यह कहा जा सकता है कि वाचस्पति अनीश्वरवादी है, उन्होंने ईश्वर का अपलाप कर दिया है, उसे निरर्थक सिद्ध कर दिया है। उनके मत में ईश्वर की कोई आवश्यकता ही नहीं रह जाती। किन्तु वाचस्पति मिश्र ने ईश्वर की सत्ता स्वीकार की है। अतः उनसे पूछा जा सकता है कि ईश्वर की क्या आवश्यकता ?^{१४८} प्रकटार्थकार की इस शंका को परिमलकार ने बड़े सुन्दर ढंग से प्रस्तुत किया है।^{१४९}

प्रकटार्थकार के इस आक्षेप का परिहार करते हुए कल्पतरुकार ने इंगित किया है^{१५०} कि जब वाचस्पति मिश्र ईश्वर या ब्रह्म को अज्ञान का विषय मानते हैं, तब वह अज्ञान अपने विषय में सृष्टि उत्पन्न कर सकता है, आश्रय में नहीं, जैसे कि दर्शकों के अज्ञान का विषय ऐन्द्रजालिक होता है तथा वहाँ इन्द्रजाल या माया का कार्य ऐन्द्रजालिक में ही देखा जाता है, दर्शकों में नहीं, इसी प्रकार जीवाश्रित अज्ञान का कार्य ईश्वर में वाचस्पति मिश्र यदि मानते हैं, तब क्या दोष ?

यहाँ पर विचारणीय है कि ज्ञान, इच्छा, द्वेष, कृति और अज्ञान मविषयक पदार्थ मान जाते हैं। अज्ञान को छोड़कर सभी मविषयक पदार्थ अपने आश्रय और विषय दोनों में कार्य के उत्पादक होते हैं, जैसे देवदत्तगन फल का ज्ञान फल की इच्छा को जन्म देता है, वह इच्छा देवदत्त में ही उत्पन्न होती है, विषयभूत फल में नहीं। किन्तु वह ज्ञान ज्ञानस्वरूप कार्य को फल में प्रसूत करता है। इस प्रकार ज्ञान कुछ कार्य अपने आश्रय में एवं कुछ कार्य अपने विषय में उत्पन्न करना रहता है। इच्छा कृति को जन्म देती है। वह कृति उसी इच्छुक में पाई जाती है। किन्तु फल तोड़ा जाता है, इच्छा ने टूटने की क्रिया अपने विषयभूत फल में उत्पन्न की। द्वेष अपने आश्रय में यदि क्रोध को जन्म देता है, तब शस्त्रप्रहार अपने विषय शत्रु पर होता है। हनि घटादि को जन्म देती है कपडों में, ज्वरक क्रिया को जन्म देती है शरीर में, वह अपने आश्रय में बहुत कम कार्य को जन्म दिया करती है। यदि कार्य वद में परिणामात्मक कार्य का ग्रहण किया जाए तब भी अन्तःकरण अपने परिणाम को घटादि विषय पर जन्म किया करता है और परोक्षवृत्ति को प्रमाता में ही। इसी प्रकार प्रत्येक कारण कार्य को जन्म देता है; किन्तु यह नियम नहीं होता कि एकात्मतः अपने आश्रय या विषय में ही कार्य को जन्म दे, अपितु योग्यता के आधार पर कार्य को जन्म दिया जाता है। वह कार्य कभी स्वाश्रयाश्रित होता है और कभी स्वविषयाश्रित। इसी प्रकार अविद्या अपने प्रपञ्च को जन्म अपने विषयोभूत ईश्वर में ही यदि देती है, तब किसी प्रकार वाचस्पत्यमत असंगत नहीं कहा जा सकता। इसी प्रकार का समाधान करते हुए अप्पयदीक्षित ने कहा है कि ज्ञान प्रकार श्रुति का ज्ञान अपने विषयभूत श्रुति में रजतकार्य को जन्म देता है, उसी प्रकार जीवाज्ञान भी अपने विषयभूत ईश्वर में प्रपञ्च को जन्म दे डालता है।^{२४४}

(२) 'कुशा' शब्द-लिंग-निर्णय

'हानी नूपायनशब्दशेषत्वात् कुशाच्छन्दस्तुत्युपगानवत्तदुक्तम्' (ब० सू० ३।३।२६) सूत्र को 'कुशाच्छन्दस्तुत्युपगानवदित्युपमावादानम्'^{२४५} इस भाष्य-पंक्ति में कुशा और छन्द के मध्य में दीर्घ 'आ'-कार का प्रश्लेष करने के लिए वाचस्पति मिश्र ने लिखा है— "छन्द एवाच्छन्दः, आच्छादनादाच्छन्दो भवति।"^{२४६} इस पर कटाक्ष करते हुए प्रकटार्थकार ने कहा है— "अत्र समिधः कुशा इत्युच्यन्ते। औदुम्बरा इति विशेषणात् समिधाची कुशा-शब्दोज्य एव स्त्रीलिंग इति लिगानभिज्ञानाद् वाचस्पतिः पदचिच्छेद"^{२४७} अर्थात् 'कुशाच्छन्दस्तुत्युपगानवत्' इस पंक्ति में 'कुशा' शब्द को स्त्रीलिंग रखा गया है। रत्नोत्तमत ऋचाओ की आवृत्ति का परिगणन करने के लिए पलाश की लकड़ियों के छोटे-छोटे टुकड़े बनाकर रख लिए जाते हैं। उन्हीं टुकड़ों को कहा जाता है—कुशा। यह 'कुशा' शब्द स्त्रीलिंग होता है। सम्भवतः वाचस्पति मिश्र को इस शब्द का ज्ञान नहीं था। इसीलिए दीर्घाकार का प्रश्लेष पहले छन्द के पहले भाग जोड़कर उन्होंने किया है।

प्रकटार्थकार को इस जघन्य आक्षेप पर क्रोध प्रकट करते हुए कल्पतरुकार ने कहा है—

पदवाक्यप्रमाणान्वेः परं पारमुपेयुषः ।

वाचस्पतेरित्यर्थोऽप्यबोध इति साहसम् ॥^{२५०}

अर्थात् पदवाक्य (वाक्यकरण), वाक्यशास्त्र (मीमांसा), प्रमाणशास्त्र (न्याय) — इन तीनों शास्त्रोद्घिषों के पारंगत आचार्य वाचस्पति के ऊपर इस प्रकार प्रकटार्थकार द्वारा समुच्चयित निबानभिज्ञता का कुछ लांछन सर्वथा अनुचित एवं सुसाहसपूर्ण कार्य है। चर्चा प्रसिद्ध दर्शनवाची 'कुशा' शब्द का प्रयोग कुलसम्बन्ध से ही समिधाओं में नाशगिरि रूप से हुआ है। अर्थात् समिधाची 'कुशा' शब्द 'कुश' शब्द से पृथक् नहीं है। किन्तु लक्षणवा दर्शनवाची 'कुश' शब्द ही समिधाओं के लिए प्रयुक्त होता है, जैसे राजसम्बन्ध से गार्हपत्य में 'इन्द्र' शब्द का प्रयोग।^{२५१}

(३) मुक्तजीव को अपुनरावृत्ति

'अनावृत्तिः शब्दादनावृत्तिः शब्दात्' (ब्र० सू० ४।४।२२) — इस सूत्र में सूत्रकार एवं भाष्यकार के अभिप्राय के अनुसार अनावृत्त अतएव अविद्यासंस्पर्शरहित ब्रह्म की प्राप्ति से जीव कृतकृत्य हो जाता है, फिर वह संसार में नहीं आता क्योंकि धृति में कहा गया है कि 'ब्रह्मवेद ब्रह्मैव भवति' (मु० ३।२।६) — ब्रह्मदेता ब्रह्म ही जाता है। धृति ने कहा है — 'न च पुनरावर्तते' (छा० ८।१।११) ब्रह्मभूत जीव फिर संसार में नहीं आता। यही देखना यह है कि किस प्रकार के ब्रह्म का स्वरूप होकर जीव आवृत्ति से छूट जाता है। सभी ने एकमत से निर्णय किया है कि अविद्यारहित ब्रह्म का स्वरूप हो जाने पर आवृत्ति नहीं होती। अविद्यारहित ब्रह्म ही मुक्तोपमूष्य बताया गया है, जैसा कि सूत्रकार ने कहा है — 'विकारावृत्ति च तथा हि स्थितिमाह' (ब्र० सू० ४।४।१६)। धृति भी उसी का साक्ष्य प्रदान कर रही है — 'त्रिपादस्यामृतं त्रिवि' (छा० ३।१२।६) अर्थात् ब्रह्म के एक चरण वा चतुर्थांश में गाया और मायिक प्रपंच स्थित है। उसको छोड़कर त्रिपात् भाग मायारहित विमृष्ट माना जाता है। उसी विमृष्ट स्वरूप को प्राप्त होकर जीव नित्यमुक्त हो जाता है।

किन्तु वाचस्पति मिश्र के मत में ब्रह्म जीवाश्रित अविद्या का विषय होने के कारण कभी भी मायालीन, त्रिगुणातीत, अविद्यानिरहित तन्मय नहीं। जीव मोक्षारस्या में भी उसी ब्रह्म का स्वरूप होगा जो कि दूसरे जीवों के अज्ञान का विषय है। अतः अविद्या और ब्रह्म की प्राप्ति होने से मुक्त की अनावृत्ति न होकर आवृत्ति ही होगी, इस प्रकार का आक्षेप वाचस्पति मिश्र के मत पर प्रकटार्थकार ने किया है — 'वाचस्पतेस्तु स्वाविद्या-नाशेन ब्रह्मभूतस्यापि द्वैतदर्शित्वं न व्यावर्तते, जीवः विद्याभिरेव ब्रह्मणः सर्वाश- (बंदशि)-त्वान्युपगमात् । तदा च 'यत्र नान्यत्पश्यति' 'यत्र स्वस्य' इत्यादिभ्रुतिविरोधः । जीवाश्च पुन ब्रह्मणा जगदाद्यत्पत्तीः कल्पयन्तीति तद्भावात्पन्नस्य पुनर्ब्रह्माद्यात्मतापत्तावपुनरावृत्तिप्रतिबाधः'।^{२५२} अर्थात् वाचस्पति मिश्र ने 'यः सर्वज्ञः सर्वशक्ति' इस भ्रुति द्वारा त्रिपादित सर्वज्ञता या ईश्वर में सामञ्जस्य करते हुए कहा है कि जीवाश्रित अज्ञान के विषयीभूत ईश्वर में सर्वज्ञत्व, सर्वकर्तृत्व होता है। अज्ञान अपने आश्रय में भी कार्य को

जन्म देता है और विषय में भी, यह कहा जा चुका है। अज्ञान अज्ञान का विषय पूर्णतया रहेगा, उसके साथ तादृश्यापन्न जीव जगद्गर्चनाज्ञान हो पुनः पुनः गमन में ही समरण करता रहेगा। फिर तो मुक्त जीव की अपुनरावृत्तिता की प्रसिपादक श्रुतियों का विरोध उपस्थित होता है।

प्रकारार्थविवरण का यह कनन अत्यन्त मुक्तिमग्न प्रतीत होता है। कि सर्वज्ञ-सर्व-कर्तृत्वसमन्वित ब्रह्म का स्वरूप यदि जीव होता है, तब अवश्य उसकी पुनरावृत्ति होगी। जीव के अज्ञान की विषयता ही ब्रह्म की जगद्गर्चना की नियामिका मानी जाती है। किन्तु जिस जीव के अज्ञान का नाश हो जाता है, उसके अज्ञान की विषयता ब्रह्म पर रहती है अथवा नहीं, यह अवश्य विचारणीय है। जिस प्रकार ज्ञान की विषयता का प्रकाश की घटाकारता तभी तक सम्भव है जब तक कि विषय और विषयी दोनों विद्यमान हो। दोष के वृक्ष जाने पर उसकी घटाकारता भी विलीन हो जाती है। जग के तपस् हो जाने पर ज्ञान की विषयता भी अनुभूत नहीं होती। जो यह कहा जाना है कि अनुमान आदि ज्ञानों की विषयता पैकालिक पदार्थों पर रहती है, (जैसाकि माध्य के आचार्यों ने कहा है—'त्रिकालमाभ्यन्तर कारणम्')^{१२३} वह भी ज्ञान के हाने पर ही विषयता का संप्राप्त होता है। योगी योगज्ञान की सहायता से अतीतानागत विषय की अभिज्ञा प्राप्त करता है, किन्तु योगज ज्ञान ने हाने पर वह सम्भव नहीं। इसी प्रकार यह एक स्थिर सिद्धान्त है कि अज्ञान के तप हो जाने पर उसकी विषयता कहीं पर भी नहीं रहा करती। विनष्ट अज्ञान अपने समस्त धर्मों और विचारों को भी साथ ही समाप्त कर दिया करता है। अविद्या या अज्ञान कार्य का उत्पादन कारण है, उत्पादन कारण के तप हो जाने पर कार्य का अवशिष्ट रह जाना सम्भव नहीं। अतः उस अज्ञान की विषयता ब्रह्म पर कैसे रहेगी? मानना होगा कि जिस जीव का अज्ञान तप हो गया उसकी विषयता सरहित विशुद्ध ब्रह्म उस जीव का प्राप्य और अधिगन्तव्य होता है। उस निर्विशेष विषयता एवं विषयताप्रयुक्तसंश्रव, सर्वजगद्गर्चनाक्षमत्व आदि धर्म से रहित ब्रह्म की तादृश्यापत्ति से पुनरावृत्ति नहीं हो सकती। अतः 'न च पुनरावृत्तं' आदि श्रुतियों का विरोध प्रस्तुत नहीं होता। इस प्रकार वाचस्पति के सिद्धान्त में मुक्त जीवों की पुनरावृत्ति का प्रश्न ही उत्पन्न नहीं होता।

(४) विद्या का उदय

'ऐहिकमप्यप्रस्तुतप्रतिबन्धे तद्दर्शनात्' (३० सू० २।४।५१)—इस अधिकरण में भाष्यकार ने कहा है कि 'सर्वविद्या च यज्ञादिश्रुतेरश्ववत्' (२।४।२६)—इस श्रुति के द्वारा यज्ञादि कर्मों का उपयोग विद्या की उत्पत्ति में माना गया है। विद्या की उत्पत्ति इसी जन्म में होगी अथवा जन्मान्तर में अथवा इस विषय में अनियम है आदि प्रश्नों के उत्तर में सिद्धान्तवादी की ओर से कहा गया है कि विद्या के लिए अनियम है। प्रतिबन्ध-रहित श्रवणादि साधनों का फल विद्या है। यदि प्रतिबन्ध उपस्थित हो जाए तब इस जन्म में विद्योदय नहीं हो सकता। प्रतिबन्ध निवृत्त होते ही विद्या का उदय होता है, जैसे कि वामदेव की गर्भादस्था में ही तत्त्वज्ञान हो गया था।^{१२४}

वाचस्पति मिश्र ने भाष्याभिप्राय का समर्थन करते हुए कहा है—“यथा एतान् विद्योत्पादे श्रवणादिविधिः कर्तव्ये यज्ञादीनां...तुलः प्रत्यमुपादत्वात् ।”^{२४२} श्रवणादि का फल भी अनियत ही माना जा सकता है क्योंकि यज्ञादिविधिप्रतिपादित कर्मों का फल, प्रतिबन्धनिवृत्ति अनियत है। प्रतिबन्धमहित श्रवणादि के द्वारा विद्या का लाभ नहीं हो सकता। प्रतिबन्धपरहित श्रवणादि में ही विद्या का लाभ होगा।

वाचस्पति मिश्र के द्वारा इस तत्त्व पर प्रकटार्थकार ने खूब प्रकट करते हुए कहा है—

विधिसामर्थ्यमाश्रित्य ब्रुवन्नामुक्तिकं फलम् ।

श्रवणादेः कथंकारं वाचस्पतिर्न तत्रये ।^{२४३}

अर्थात् फलविशेष और फल के विषय में कुछ भी चिन्तन का अधिकार विधि में ही किया जा सकता है। श्रवणादि का फल विद्या नियत है या अनियत, यह विचार भी तभी प्रवृत्त हो सकता है जबकि विद्या के उद्देश्य से श्रवण का विधान किया जाय। किन्तु वाचस्पति मिश्र यज्ञादि का उपयोग विविधविद्या की उत्पत्ति में मानते हैं, विद्या की उत्पत्ति में नहीं। सब श्रवणविधि की फलभूत विद्या का विशेष विचार करते हुए वाचस्पति मिश्र की लज्जा क्यों नहीं आई ?

कल्पकारकार ने प्रकटार्थकार के आक्षेप का उत्तर देते हुए कहा है—“कैशिकवृत्त उपालम्भ एतद्व्यापार्यालोचनेऽनवकाशः परावृत्त्य तत्रैव धावति”^{२४४} अर्थात् वाचस्पति मिश्र का तात्पर्य वही है कि प्रतिबन्ध निवृत्त होने पर विविधविद्या के द्वारा विद्या का उदय होता है। विद्या के हेतु श्रवणादि हैं, उनमें विद्या का लाभ हम जन्म में देखा जात है— जन्मान्तर में भी। श्रवणादि अवयव-व्यतिरेक के आधार पर ज्ञान के हेतु माना जा सकते हैं। अतः उनके लिए विधिवारण की विशेष आवश्यकता नहीं।

(५) श्रवण विधि

‘आत्मा चादरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यामितव्यः’^{२४५} इस पात्रय में प्रतिपादित श्रवणादि का विधान ब्रह्माशास्त्रकार के उद्देश्य से किया जाता है अथवा नहीं, इस जिज्ञासा के उत्तर में कुछ आचार्यों ने श्रवणविधि मानी है और कुछ ने नहीं। वाचस्पति मिश्र के लिए प्रकटार्थकार का कहना है कि—“वाचस्पतिस्तु मण्डनमुन्येव सूत्रनाम्नाधीनभिज्ञः समन्वयसूत्रे श्रवणादिविधि निराचक्षते, अथ तु तद्विधिप्रसूचकैः। अहो वतास्य पाण्डित्यम् । श्रवणादीनां च सन्यासाश्रमधर्मत्वात् तद्विधि निराकृत्यन्तु सन्यासाश्रमाद्यैव द्वेष्टि, विध्यभावे च अयशस्वेन साधनचतुष्टयसम्पन्नाधिकारिसूत्रणं चानुपपन्नम् । तस्माद् वाचस्पतिप्रलापमुपेक्ष्य यावत् साक्षात्कारं श्रवणादि विधितो-ऽनुष्ठेयम्”^{२४६} अर्थात् वाचस्पति मण्डन का अन्यानुकरण करने वाला है, सूत्र और भाष्य के भावों से सर्वथा अनभिज्ञ है। समन्वय-सूत्र में श्रवणादि विधि का उल्लेख निराकरण किया है और नहीं^{२४७} श्रवणादिविधि रबीकार कर ली है। वाह ! रे ! इसका पाण्डित्य ! श्रवणादि सन्यास-धर्म के मुख्य कर्तव्य हैं, श्रवणादि विधि के खण्डन के मूल में सन्यास-

अस के प्रति द्वेषभावना स्थिति हुई प्रतीत होती है। अथवादिविधि के न होने पर अथवा 'ब्रह्मजिज्ञासा' (ब० सू० १।१।१) इस सुत्र के 'अथ' शब्द के द्वारा नाशानवृत्तान्तमान्तर अधिकारी का निर्देश असम्भव हो जाता है। इसविधि वाचस्पति के अथवा की उपाया का देना चाहिए और अथवा-विधि के आधार अथवादि का अनुष्ठान नष्ट न हो सके रहना चाहिए, जब तक कि यद्व्यमाध्यात्मकार न हो।

अथवा-विधि की इस पराधी की सुनिश्चयन के लिए आवश्यक है कि अथवादि विधि का अथवा ज्ञान सिद्धा जाय और इस विषय में इन आवाही से क्या माना है, यह भी निश्चित कर लिया जाय।

पूर्वभीमासा में उस वाक्य को विधिवाक्य माना गया है जिसमें किसी अंग का किसी प्रधान के उद्देश्य में विधान किया गया है। उसके तीन भेद माने गए हैं—(१) अपूर्व विधि (२) नियम विधि (३) परिमृष्टा विधि।^{११}

(१) अपूर्व विधि—जिस कार्य के कर्त्तव्य का ज्ञान प्रस्तुत वाक्य में भिन्न पूर्व किया प्रमाण से अवगत न हुआ हो, उस कर्म के विधायक प्रस्तुत वाक्य को अपूर्व विधि कहा जाता है, जैसे 'अग्निहोत्र जुहोति'—इस वाक्य के न होने पर अग्निहोत्र होम की कर्त्तव्यता किसी प्रमाणान्तर से अवगत नहीं है। अतः 'अग्निहोत्र जुहोति' यह वाक्य अग्निहोत्र का अपूर्व विधिवाक्य माना जाता है। उसी प्रकार 'आत्मा वागरे द्रष्टव्यः आत्मन्...' इस वाक्य में वे अथवादिपदोपसंक्षिप्तब्रह्मविचार की कर्त्तव्यता और किसी वाक्यान्तर से या प्रत्यक्षादि प्रमाणान्तर से ज्ञात न होकर यदि इसी वाक्य में प्रतिपादित होती है, यह इस वाक्य को अथवादि का अपूर्वविधिवाक्य कहा जा सकता है।

(२) नियम विधि—जहाँ पर अनेक साधन किसी माध्य की सिद्धि के लिए साधनः प्राप्त है, वहाँ केवल एक साधन का विधान करने वाले वाक्य को नियमविधि माना जाता है, जैसे छानो से चावल निकालने के लिए लौकिक व्यवहार के आधार पर अवघात (कूटना), नख-विदलन (नाखूनो में छीलना) और पाषाण घर्षणादि अनेक साधन अपनाए जाते हैं। ऐसी परिस्थिति में 'ब्रीहीन् अवहन्ति' यह वाक्य केवल अवधान का विधान कैसे कर सकता है, क्योंकि अवघात भी तो एक पक्ष में प्राप्त है। अतः जिन नख-विदलन और पाषाण-घर्षण पक्षों में अवघात प्राप्त नहीं है, वहाँ भी अवघात का विधान करना इस विधि का उद्देश्य है। अर्थात् जो व्यक्ति अवघात के द्वारा चावल प्राप्त करने जा रहा है, उसको यह वाक्य किसी प्रकार की प्रेरणा नहीं देगा किन्तु जो व्यक्ति दूसरे उपायों के द्वारा चावल निकालना चाहते हैं उनको प्रेरणा देगा कि 'ब्रीहीन् अवहन्त्यात्'। फलतः एक नियम प्राप्त हो जाता है कि 'अवघातेनैव वंनुष्य सवाद्यम्'। इस नियम के द्वारा एक निरुपमापूर्व की उत्पत्ति मानी जाती है, जिसका उपयोग आगे चलकर प्रधाना-पूर्व की निष्पत्ति में दूमा करता है।

इसी प्रकार ब्रह्मसाक्षात्कार के उद्देश्य से जो व्यक्ति वेदान्तश्रवण में प्रवृत्त हुआ है, उसे 'श्रोतव्यः' यह वाक्य किसी प्रकार की प्रेरणा न देकर उन व्यक्तियों को अवश्य आज्ञा देगा जो वेदान्तेतर शास्त्रों के अध्ययन में एवं कर्म आदि के अनुष्ठान में प्रवृत्त हैं कि 'मवद्भिः श्रोतव्यो वेदान्तवाक्यं विचारयितव्योऽप्रमात्मा'। यहाँ पर भी अथवा-नियम में

विधि का पर्यवसान हो जाता है—‘अयमात्मा श्रोतव्य एव’—इसमें सामान्य में प्रवृत्त व्यक्ति उन मार्गों का परिचय करके वेदान्तश्रवण में प्रवृत्त हो जाएँगे। इस वाक्य को अपूर्व विधि इसलिए नहीं माना जा सकता क्योंकि अवयव-व्यतिरेक के आधार पर वेदान्त-श्रवण और आत्मसाक्षात्कार का कार्यकारणभाव सुलभ है। व्यवहार-क्षेत्र में यह देखा जाता है कि जो व्यक्ति जिस वस्तु का साक्षात्कार करना चाहता है, उसके श्रवण, मनन, निदिध्यासन में प्रवृत्त हो जाता है, जैसे गान्धर्व-स्वर-प्राप्त-मूर्च्छना आदि के साक्षात्कार के लिए गान्धर्वशास्त्र के श्रवण-मनन में प्रवृत्त व्यक्ति अपने ध्येय-साधन में कुतर्क देख जाते हैं। अतः वेदान्तश्रवण में ऐसा कोई हेतु नहीं जिसका लौकिक व्यवहार ज्ञान न कराता हो। ज्ञात होने पर भी अप्राप्य पक्षों में भी प्रापक होने के कारण ‘श्रोतव्य’ इस वाक्य को नियमविधि माना जाता है।

(३) परिसंख्या विधि—नियमविधि में अनभिमत वस्तु की निवृत्ति अर्थात् हटा करती है किन्तु परिसंख्या विधि में अनभिमत-निवर्तक पद होता है उसे श्रुती और जिसमें नहीं होता उसे लाक्षणिकी परिसंख्या विधि कहा जाता है। जैसे, ‘अथ हि एवाव-यन्ति अत एवोदयन्ति’^{१२२} ज्योतिष्योम वस्तु में सामान्य करते समय जित तीन ऋचाओं के ऊपर साम का गान किया जाता है, उन ऋचाओं की आवृत्तिविशेष के द्वारा त्रिवृत् पंचदश, सप्तदश आदि संख्याविशेष का सम्पादन किया जाता है जिसे ‘ज्योतिः’ और ‘स्तोम’ शब्द से कहा करते हैं। कई स्तोत्र जहाँ गाए जाते हैं वहाँ संख्याओं का वृद्धि-हास (बढ़ाव-चढ़ाव) सभी स्तोत्रों में न करके किसी एक (प्रचलित) स्तोत्रविशेष की ओर संकेत किया गया—‘अथैव अवयन्ति’ कि इसी स्तोत्र में संख्या की वृद्धि एवं हास करना चाहिए। दूसरे स्तोत्रों में नहीं करना चाहिए। निषेध या परिसंख्या का इस प्रकार का लौकिक उदाहरण—

पंच पंचनखा भक्ष्या ब्रह्मत्रेण राघव।

श्राद्धकः शल्लकी गोधा खड्गी कूर्माज्य पंचमः ॥^{१२३}

मनुष्य स्वाभाविक रागादि के आधार पर सभी प्राणियों के आक्षेप में प्रवृत्त हो जाता है, उसकी इस प्रकार की स्वच्छन्द अनियन्त्रित गतिविधि का अनुरोध करने के लिए शास्त्र सीमांकन कर देता है अर्थात् पाँच नख वाले प्राणियों में केवल शनक, शल्लकी (सेही), गोधा (गोह), खड्गी (गेंडा) और कूर्म (कच्छप)—ये पाँच प्राणी ही ब्राह्मण व क्षत्रिय के लिए भक्ष्य बताए गए थे। इस वाक्य के द्वारा कथित ५ प्राणी भक्ष्य हैं, यह विधान करने की आवश्यकता नहीं किन्तु इनसे अतिरिक्त पाँच नख वाले नर, वानर आदि की निवृत्ति यहाँ अभिप्रेत है। इस कारण ‘पंच पंचनखा भक्ष्याः’ इस विधि को परिसंख्या विधि कहा जाता है।

इसी प्रकार ‘श्रोतव्यः’—इस वाक्य से जब वेदान्त-वाक्य से अतिरिक्त काव्य, साहित्य, द्वैत एव प्राकृत भाषामय प्रबन्धों के श्रवण की निवृत्ति विवक्षित हो, तब ‘श्रोतव्यः’ इस वाक्य की वाक्य को परिसंख्या विधि कहा जाता है। इस वाक्य को कुछ भाषायाँ ने अपूर्व विधि माना है और नियमपरिसंख्या पक्ष का निराकरण किया है। दूसरे

है जिसका सामर्थ्य दोनों की रक्षनाओं को प्रकाशित करने में है। अतः विगप्रमाण से कथित मन्त्र उभयत्र अग प्राप्त होता है। ऐसी परिस्थिति में एक विश्विवाक्य उपलब्ध हो जाता है—'इमामगृह्णन् रक्षनाभृतस्य अश्ववाभिधानोपादत्त' अर्थात् 'इमां...' इस मन्त्र के द्वारा अश्व की रक्षना को पकड़ना चाहिए। अतः यह वाक्य अश्वरक्षनाग्रहण का प्रायज इसलिए नहीं हो सकता कि विग प्रमाण के आधार पर वहाँ मन्त्र पहले ही प्राप्त है किन्तु विग-प्रमाण के आधार पर अश्वरक्षना-ग्रहण में मन्त्र-प्राप्ति की परिस्थिति (निवृत्ति) इस वाक्य में की जाती है, इसलिए इसे परिमंथ्या विधि माना जाता है।

याज्ञिककार ने जो यह कहा है कि ब्रह्म-ज्ञान के लिए वेदान्त प्रमाण की नियम-विधि मानी जाती है, वह प्रमाण विषयक नियमविधि है, श्रवणादि में नहीं। यदि कहा जाए कि प्रमाण ही विधि का विषय हो जाएगा तो ऐसा भी नहीं कह सकते क्योंकि मन्त्रिधि के कारण वेदान्त वाक्यों का ही ग्रहण होता है। इसी प्रकार ब्रह्मज्ञान के लिए पुराणादिश्रवण की निवृत्ति करने के लिए श्रवणविधि की नियम में परिमंथ्या मान लिया जाए, यह कथन भी उचित नहीं है क्योंकि मन्त्रिहित वेदान्त श्रवण को छोड़कर असन्निहित पुराण श्रवण में ब्रह्मज्ञान हेतुता प्राप्त ही नहीं है। अतः वाचस्वति के बचनों में किसी प्रकार का विरोध नहीं और न सूत्रभाष्य-पदों के साथ किसी प्रकार का विरोध या असंगमन ही होता है।

२. चित्पुत्राचार्य

तेरहवीं शताब्दी के प्रारम्भ^{१४} में चित्पुत्राचार्य नामक प्रसिद्ध विद्वान् ने सांकर वेदान्त पर 'तत्त्वप्रदीपिका' नामक पुस्तक लिखी थी। अपनी इस रचना में लेखक ने एकाक्ष स्यान् पर उन्होंने वाचस्वति की दृष्टि की आलोचना की है। उनमें से यहाँ दो उदाहरण प्रस्तुत किए जा रहे हैं।

(१) मन में साक्षात्कार की हेतुता का निरास

महावाक्यों के द्वारा अभेदसाक्षात्कार उगी प्रकार होता है जैसे 'दशमस्त्वमसि'—इस वाक्य के द्वारा दशम पुरुष का साक्षात्कार। वेदान्त के इस सामान्य सिद्धान्त को वाचस्वति मिश्र ने मोड़ दिया है। उनका कहना है^{१५} कि शब्द का स्वभाव है कि वह परोक्ष ज्ञान को ही जन्म देता है, प्रत्यक्ष ज्ञान को नहीं। प्रत्यक्ष ज्ञान के जितने लक्षण-वाक्य उपलब्ध होते हैं उन सब में प्रत्यक्ष ज्ञान के साथ इन्द्रिय-सम्बन्ध अवश्य अपेक्षित माना गया है। प्रत्यक्ष शब्द में भी अक्ष शब्द इन्द्रिय का वाचक माना जाता है 'अक्षमक्ष प्रति वर्तते प्रतिगतमक्षं प्रत्यक्षम्' आदि व्युत्पत्तिवाक्यों के द्वारा इन्द्रियसापेक्ष ज्ञान को ही प्रत्यक्ष माना गया है। सांख्याचार्यों ने 'प्रतिविषयाध्यवसायो दृष्टम्'^{१६} में 'विषयं विषयं प्रतिवर्तते इति प्रतिविषयम्', 'प्रतिविषयम्' शब्द का अर्थ किया है विषयमनिच्छुट इन्द्रिय।^{१७} व्यासदर्शनकार ने भी व्यवस्था दी है कि प्रत्यक्ष ज्ञान में विषय और इन्द्रिय दो की प्रधानता होती है।^{१८} अतः विषय के द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान का व्यवहार किया जाता है। जैसे 'घटप्रत्यक्षं चाक्षुषप्रत्यक्षम्।' धर्मकीर्ति ने भी निर्विकल्पक प्रत्यक्ष को

अर्थ से जन्म वसाया है और अनुमानादि ज्ञानों को विकल्पजन्य ।^{१७७} अर्थ पद से स्वतन्त्रता तत्त्व का ग्रहण किया गया है। कुछ भी हो, प्रत्यक्ष ज्ञान में इन्द्रिय और विषय ही मुख्य रूप से कारण माने जाते हैं। जैन-सिद्धान्त के अनुसार इन्द्रियादितन्त्रयेश साक्षात् ज्ञान के द्वारा होने वाले ज्ञान को अपरोक्ष माना जाता है ।^{१७८} किन्तु इन्द्रिय की सहायता से उत्पन्न होने वाले मनिज्ञान में भी व्यावहारिक प्रत्यक्षता मानी गई है। मीमांसा-सूत्रकार महर्षि जैमिनि ने भी कहा है—'मत्सप्रयोगे पुरुषस्येन्द्रियाणां बुद्धिजन्म तत्प्रत्यक्षम्'—^{१७९} अर्थात् पुरुष की इन्द्रियों का विषय के साथ सम्बन्ध होने पर जो बुद्धि उत्पन्न होती है, उसे प्रत्यक्ष कहते हैं। यहाँ भी उसी ज्ञान को प्रत्यक्ष माना है जो कि इन्द्रिय और अर्थ के मनिकर्ष में उत्पन्न होता है। इसीलिए तत्त्वार्थ सूत्र में 'विशदाभं प्रत्यक्षम्' आदि लक्षण में विशद का अर्थ करते हुए कहा गया है कि, 'अग्नि' शब्दजन्य जो अग्नि का ज्ञान होता है, वह विशद नहीं होता। विशदाभ ज्ञान अग्नि के सम्बन्ध से ही उत्पन्न माना जाता है जिसमें अग्नि का पूर्ण पृष्ठातुष्ट अग्निस्वरूपतावभास होता है। इसमें कितनी अग्नि है? किस प्रकार की है? कितनी शक्ति किस देश में है?—इस प्रकार की सभी जिज्ञासाओं का समाधान उस प्रत्यक्ष से होता है। इसीलिए कहा गया है—'अन्यथाग्निसम्बन्धाद् दाहो दग्ध हि मन्यते' अर्थात् अग्नि शब्द के श्रवणमात्र से अग्नि के स्वरूप का वह ज्ञान नहीं होता जो कि अग्नि के सम्बन्ध से दाह, ताप, परिताप आदि का बोधक होता है। मधु शब्द के उच्चारण-मात्र से वह रसास्वाद अनुभूत नहीं होता जो कि जिह्वा और मधु-सम्पर्क से हुआ करता है।

मारांश यह है कि केवल वेदान्त को छोड़कर सभी भारतीय दर्शन इन्द्रियार्थ-सापेक्ष ज्ञान को प्रत्यक्ष कहा करते हैं। अद्वैतवेदान्त ही एक ऐसा दर्शन है जहाँ शब्दजन्य ज्ञान को भी प्रत्यक्ष मानने वाले आचार्य पाये जाते हैं। किन्तु आचार्य वाचस्पति मिश्र एकांगी नहीं थे। उन्हें द्वादशदर्शन कान्तपचानन कहा जाता है। व्यापक दार्शनिक दृष्टि-कोण उनकी मेधा में जितना सूचित था सम्भवतः अन्यत्र नहीं। प्रत्यक्ष ज्ञान को विविध दार्शनिकों की दृष्टि से उन्होंने देखा था। अतः 'दशमस्त्वमसि' जैसे वाक्यों में भी प्रत्यक्ष ज्ञान वाचस्पति मिश्र नहीं मानते। उनका कहना था कि 'दशमस्त्वमसि' जैसे वाक्यों के द्वारा विशेष मनोयोग का लाभ होता है और उस मनोयोग से प्रत्यक्ष ज्ञान उत्पन्न होता है। महावाक्य-श्रवण से भी अभेद का साक्षात्कार नहीं होता अतः विशेष संस्कारों की सहायता से मन ही उस साक्षात्कार को जन्म दिया करता है। वाचस्पति मिश्र ने भाष्य में कहा है—'यथा गान्धर्वशास्त्रार्थज्ञानाभ्यासाहितसंस्कारसचिवश्रोत्रेन्द्रियेण पृथगादि-स्वरप्राप्तमूर्च्छनाभेदमध्यक्षमनुभवति, एवं वेदान्तार्थज्ञानाभ्यासाहितसंस्कारो जीवस्य ग्रहाभावान्तःकरणेति ।'^{१८०} अर्थात् जिस प्रकार प्रत्येक व्यक्ति शास्त्रीय गान सुनता है किन्तु उसके स्वर, ग्राह्य, मूर्च्छना आदि का साक्षात्कार उसे नहीं होता प्रत्युत जिस व्यक्ति ने गान्धर्व विद्या का अच्छी प्रकार अध्ययन किया है तथा स्वरादि के सूक्ष्म स्वरूप के अनुभव से जनित संस्कार जिस व्यक्ति के हृदय में हैं, वह व्यक्ति अपने श्रोत्रेन्द्रिय के द्वारा स्वर आदि का साक्षात्कार कर लेता है, इसी प्रकार वेदान्तानुचितनजनित संस्कारों की सहायता से साधक अपने अन्तःकरण के द्वारा ब्रह्म का साक्षात्कार कर लेता है।

मिद्धान्तों को कब तक टिकाया जा सकता है ? साधप्रत्यक्ष कहते वाले विद्वानों का भी साक्षी का विध्वेषण करना ही होगा। वेदान्तपरिभाषाकार ने साक्षी के दो भेद किए हैं—(१) जीवसाक्षी, (२) ईश्वरसाक्षी। जी चेतन अपने स्वरूप की भीमा में अन्तःकरण को भी प्रवेश दे डालता है, उसे जीव तथा जो अन्तःकरण का अपन स्वरूप में बाहर अनुभव करता है उसे जीव साक्षी कहते हैं।^{१७७} इसी प्रकार जो ईश्वर माया को अपनी स्वरूप-भीमा में प्रविष्ट नहीं किया करता उसे ईश्वर-साक्षी कहा जाता है। जीव के समान जीवसाक्षी का भी परिचायक अन्तःकरण ही माना जाता है। अन्तःकरण का चैतन्यस्वरूप में प्रवेशाप्रवेश-भाव ही जीव और जीवसाक्षी में भेद कराता है। अन्तःकरण की सहायता के बिना किसी प्रकार का ज्ञान या कर्म हो ही नहीं सकता। अतः साधि-चैतन्य उभी अन्तःकरण की सहायता में आत्मा आदि वस्तुओं का साक्षात्कार कर सकता है, स्वयम् नहीं। जैन मिद्धान्त के अनुरूप शुद्ध चेतन को प्रत्यक्ष प्रक्रिया वेदान्त-जगत् में न मानी जाती है और न सम्भव है। जैनमत में आत्मा को सावयव व विकारी माना जाता है। दोषप्रभा के समान उस आत्मा के भी कुछ विकार होते हैं जिन्हें अपरोक्ष ज्ञान कहा जाता है। अन्तःकरण जब होने पर भी चैतन्यप्रभाव में प्रभावित होकर घटादि के आकारों में परिणत होता है, उनका ग्रहण करता है, किन्तु वेदान्तसम्मत निष्क्रिय, निविकार, कर्म्य असंगतत्त्व का साक्षात् प्रत्यक्षविकार सम्भव नहीं। सारांश यह है कि चेतन तत्त्व अन्तःकरण की सहायता में अपना साक्षात्कार या मुखदुःखादि का साक्षात्कार कर सकता है। अतः इस विषय में वाचस्पति मिश्र का पक्ष अत्यन्त स्पष्ट और युक्तियुक्त प्रतीत होता है।

२. जीव और अविद्या का अन्योन्याश्रय

वाचस्पति मिश्र ने जीव का स्वरूप बताते हुए कहा है—“अनाद्यविद्यावच्छेद-तन्मयजीवभावः पर एवात्मा स्वतो भेदेनावभासते। तादृशानां च जीवानामविद्या, न तु निष्कषाद्भिन्नो द्रष्टुः। न च—अविद्याया सत्या जीवात्मविभागः, तति च जीवात्मविभागे तदाश्रया अविद्येऽन्योन्याश्रयमिति सांप्रतम। अनादित्वेन जीवाविद्ययोर्बोजाङ्कुरवदनव-क्लृप्तेरयोगात्”^{१७८} अर्थात् अनादि अविद्यारूप परिच्छेद से परिच्छिन्न चैतन्य जीव रहलाना है। वही जीव अविद्या का आश्रय है। अविद्या और जीव के अन्योन्याश्रय-दोष का परिहार करते हुए वाचस्पति मिश्र ने बोजवृक्ष के अनादि प्रवाह को निर्णायक माना है। अर्थात् त्रिम प्रकार बीज-सन्तान और वृक्षसन्तान का अनादिकाल से प्रयोज्य-प्रयोजकभाव चला आता है उसी प्रकार अविद्या और जीव का परस्पर प्रयोज्य-प्रयोजक भाव चला आता है।

इस प्रयोज्य-प्रयोजकभाव की आलोचना चित्मुखी में इस प्रकार आई है—“न च बोजाङ्कुरसन्तानयोरिव जीवाविद्ययोरनादित्वेन तत्परिहारः, दृष्टान्तवैषम्यात्। तत्र हि बोजाङ्कुरव्यक्तीनामन्योन्यकार्यकारणभावात् तत्सन्तानयोः परस्पराधीनत्वव्यपदेशः, इह तु जीवाविद्याव्यक्तयोरेकत्वात् कार्यकारणभावभावावाप्य कस्य तथा व्यपदेशः स्यात् ?”^{१७९} चित्मुखीचार्या का कहना है कि वाचस्पति मिश्र के द्वारा प्रदत्त दृष्टान्त और दाष्टान्त

का वैषम्य स्पष्ट प्रतीत होता है। बीज और वृक्ष दृष्टान्त में बीजवृक्ष व्यक्तियों का कार्य-कारणभाव उपलब्ध होता है किन्तु जीव और अविद्या का कार्यकारणभाव सम्भव नहीं होता। इसी प्रकार जिस बीज से जो वृक्ष अंकुरित होता है, उसी वृक्ष से वह बीज उत्पन्न पलभूतबीज से न होकर बीजांतर से देखा जाता है। अर्थात् बीजरास्तान और वृक्षरास्तान का कार्यकारणभाव होता है किन्तु अविद्या और जीव का वैसा सम्मानक्य नहीं होता क्योंकि दोनों का अनन्त भेद नहीं माना जाता अर्थात् अज्ञान व्यक्ति एक है और जीव व्यक्ति एक। इस प्रकार दृष्टान्त और दाष्टान्त का अन्तर ही जाने के कारण दृष्टान्त-दृष्ट वस्तु की निम्न दाष्टान्त में नहीं की जा सकती।

यहाँ वाचस्पति का आशय है कि दृष्टान्त के सभी धर्म दाष्टान्त में कहीं भी नहीं पाये जाते। 'आकाशवत् सवगतश्च नित्यः' आत्मा वैसा ही नित्य है जैसे आकाश तथा आकाश के समान ही सर्वगत, व्यापक, विभु माना जाता है। यहाँ पर आकाशरूप दृष्टान्त के आकाशत्व, जड़त्व, भूतत्व, जगत्त्व आदि सभी धर्म त्रय में नहीं पाये जाते और न विवक्षित ही होते हैं किन्तु दाष्टान्त और दाष्टान्त का प्रतिपाद्य अश केवल समान पाया जाता है। 'पर्वणो वह्निमान् महानसश्च' यहाँ पर पर्वण और महानस में केवल वह्निमत्त्व और धूमवस्त्व ही ऐसे धर्मविवक्षित हैं जिनकी दोनों में समानता अभिधाटित है। इसी प्रकार बीजवृक्षदृष्टान्तगत परस्पर सापेक्षता ही अविद्या और जीव में अभि-तपित है। जो यह कहा गया कि अज्ञान और जीव दो व्यक्तित्व हैं—अनन्त, व्यक्तिधारा या सम्मान नहीं, तद् कहना उचित नहीं क्योंकि वाचस्पति मिथ्य अज्ञान अनेक मानने हैं और उस अज्ञान के भेद से चैतन्य का भी भेद हो जाया करता है। बीजवृक्ष में जैसे प्रयोज्य-प्रयोजक भाव अनादि सिद्ध है वैसा ही अज्ञान और जीव का प्रयोज्य-प्रयोजक भाव भी अनादि सिद्ध है। केवल इतने मात्र में ही दृष्टान्त और दाष्टान्त का सामग्र्य अभिमत होता है। दृष्टान्त-दृष्ट सभी धर्मों का समन्वय दाष्टान्त में नहीं माना जाता।

३. नृसिंहाश्रम

श्री नृसिंहाश्रम (१५०० ई०)^{२०} ने तत्त्वबोधिनी नामक सञ्ज्ञेशरीरक की अपनी टीका में तथा स्वतन्त्र ग्रन्थ 'वेदान्ततत्त्वविवेक' में आचार्य वाचस्पति के मतों का परिहार किया है। दोनों का एक-एक उदाहरण प्रस्तुत है।

(१) जीवाश्रिताविद्यावाद का निरास

आचार्य नृसिंहाश्रम ने वाचस्पति मिथ्य के जीवाश्रित अज्ञानवाद का निराकरण-सा करते हुए कहा है—“लोके हि अज्ञानस्य द्विविधोऽनुभवो दृश्यते मध्यज्ञानं, मामह न जानामीति च तत्र किं मयीत्यनुभवबलेनाहकारस्य बह्वाविषयाज्ञानाश्रयत्वं स्वीकर्तव्य-मु। मामित्यनुभवेन तद्गोचरचैतन्यस्यैव। यदि प्रथमं, तदा मामिति प्रतीयमानमाश्रयस्य विषयस्त्व बाध्येत। नन्वहम् एव तदाश्रयस्य विषयत्वमपीति चेन्न, तस्य स्पष्टप्रतीतीर्भवद्-भरन्वीकारादन्यथा तज्ज्ञानादेवाज्ञाननिवृत्तिरिति बह्वाज्ञानं व्यर्थमेव स्यात्। यदि

पुनर्द्वितीयपक्षः कधीकदेत तदाहकाराध्वयन्वप्रत्ययस्य देवदने मुखमिति केवनामवृत्ति-
सुखस्य शरीराधारत्वप्रत्ययवत्केवलात्माश्रिताज्ञानस्य स्वाध्वयवृत्तहकाराध्वयप्रतीति-
कथंचिदुपपद्यते । न केवलमनुभव एवाय प्रमाणम्—^{१२२} अर्थात् अज्ञान के विषय में दो
प्रकार के अनुभव देखे जाते हैं—‘एक मुझ में अज्ञान है’ अर्थात् ‘मैं ब्रह्मविषयक अज्ञान
का आश्रय हूँ और दूसरा ‘अहं मां न जानामि’ अर्थात् ‘मैं अपने अप्रतीति को जानता’।
प्रथम अनुभव में अज्ञान का विषय ब्रह्म, आश्रय अहमर्थ जीव प्रतीत होता है। दूसरे
अनुभव में जीव ही अज्ञान का आश्रय और विषय प्रतीत होता है। इन दोनों में से यदि
प्रथम अनुभव को प्रमाण मानकर ब्रह्मविषयक अज्ञान का आश्रय जीव ही माना जाय तो
दूसरे अनुभव में प्रतीतमान जीवगत विषयता का बाध प्रमेक होता है। जीव को अज्ञान
का विषय वाचस्पति मिश्र नहीं मानते। उनका कहना है कि ब्रह्म तत्त्व के विषय में किसी
प्रो मक्षण-विषयमें नहीं हुआ करता^{१२३} तथा यदि जीव को अज्ञान का विषय माना जाए
तो उसके ज्ञान में ही अज्ञान नष्ट हो जाता है, समस्त दुःख की निवृत्ति हो जाती है। फिर
तो ब्रह्मज्ञान के लिए ब्रह्ममीमांसा जैसे प्रयास की क्या आवश्यकता? अतः यह मानना
होगा कि द्वितीय अनुभव में सर्वाधिष्ठान शुद्धचैतन्य तत्त्व ही ‘माम्’ शब्द में निवक्षित
है। तब ‘अहम्’ शब्द ने भी उसी की विवक्षा करनी पड़ेगी। इस प्रकार शुद्ध चैतन्य तत्त्व
अज्ञान का विषय और आश्रय माना जाता है। ब्रह्म का ज्ञान स्वतः सुलभ नहीं। अतः
वेदान्त-तत्त्व का दीर्घकाल तक सादर निरन्तर विचार परमावश्यक है।

श्री नृसिंहाश्रम ने अपने ‘वेदान्ततत्त्वविवेक’ ग्रन्थ में भी वाचस्पत्य-मत का
उल्लेख किया है—‘अन्ये तु मूलाज्ञानमपि जीवनिष्ठम्, अज्ञानत्वात्, सुवत्प्रज्ञानवत् । न
चेयमन्योन्याश्रयः, जीवत्वादिविचक्षणस्यानादित्वात् । आश्रयविषययोरभेदे सामभवति भेदो
गौरवान्न कल्पनीय इति वाच्यम्, अन्यत्र तदभेदस्य दृष्टत्वादित्याहुः।^{१२४}

किन्तु, ‘वेदान्ततत्त्वविवेक’ में शब्दतः किसी प्रकार की आलोचना नहीं की गई,
‘अन्ये तु’ आदि शब्दों के द्वारा अपने ही अस्वारस्य ध्वनिगत कर दिया गया हो। नृसिंहाश्रम
के द्वारा प्रदर्शित तत्त्वबोधिनी वाले उद्धरण में प्रथम अनुभव वाचस्पति के मत का पोषक
है। द्वितीय अनुभव उन्हें कहाँ से मिला, यह नहीं कहा जा सकता, क्योंकि जब वाचस्पति
मिश्र किसी जीव को अपने स्वयं के अज्ञान का विषय नहीं मानते तब उनके मत में
‘मामहं न जानामि’ यह कैसे होगा? होगा तो यही ‘अहं ब्रह्म न जानामि’। ‘माम्’
अनुभव तब हो सकता है जबकि ‘माम्’ शब्द में उलक्षित ब्रह्म का ग्रहण किया जाए।
वस्तुस्थिति भी यही है कि ‘मैं अपने वास्तविक स्वरूप को नहीं जानता’, यही प्रत्येक
व्यक्ति अनुभव करता है। ‘मैं ब्रह्म हूँ’ यह मुझे ज्ञात नहीं या ‘मैं अपने को ब्रह्म नहीं
जानता था’—इसी प्रकार की प्रतीतियाँ सम्भवतः हो सकती हैं। अतः अज्ञान की विषयता
ब्रह्म में है तथा ब्रह्म विषयक ज्ञान से कार्यसहित अज्ञान की निवृत्ति होती है जिसके लिए
शमदमादि साधनसम्पत्ति एवं वेदान्तविचार-प्रयास अपेक्षित है।

इस पर श्री नृसिंहाश्रम का यह कथन अवशेष रहता है कि यदि ‘मामहं न
जानामि’ इस अनुभव में ‘माम्’ पद से प्रपञ्चाधिष्ठान शुद्धचैतन्य का ग्रहण है, तो वही
न्याय से ‘अहम्’ पद से भी शुद्धचैतन्य का ही ग्रहण करना चाहिए और ऐसा मानने पर

शुद्ध चैतन्य ही अज्ञान का विषय व आश्रय सिद्ध हो जाता है और इस प्रकार वाचस्पति का यह मिद्वान्त कि अज्ञान का आश्रय जीव है, धराशायी होता प्रतीत होना है। किन्तु यहाँ यह ध्यान देने की बात है कि 'अहम्' पद में शुद्ध चैतन्य की ग्रहण करने में लोकानु-भवविरोध की प्रसक्ति होती है, क्योंकि अज्ञान की आश्रयता अनुभव से जीव में ही सिद्ध है न कि शुद्धचैतन्य में। अतः लोकानुभवविरोध के कारण 'अहम्' पद से शुद्ध चैतन्य का ग्रहण न मानकर जीव का ही ग्रहण करना होगा और 'अहम्'-पदवाच्यता भी जीव में ही सिद्ध है। अतः वाचस्पति का मत ही इस विषय में समीचीन प्रतीत होता है।

४. अप्ययदोषिन

परिमलकार ने भी एकाग्र स्थान पर वाचस्पत्य मत की अयुक्त-सा ठहराने का प्रयास किया है, यथा—

“अनियमः सर्वासामविरोधः शब्दानुमानाभ्याम्” (३।३।३१)

इस सूत्र में किसी एक सगुण विद्या के प्रकरण में श्रुतधर्म सभी सगुणविद्याओं में भी पालनीय होगे कि नहीं, इस प्रकार का सन्देह उठाकर भाष्यकार ने पूर्वपक्ष प्रस्तुत किया है—“किं तावत् प्राप्तम् ? नियम इति । यत्रैव श्रूयते तत्रैव भवितुमर्हति प्रकरणस्य नियामकत्वात् ।”^{३२५} अर्थात् जिन विद्याओं के प्रकरण में वे कर्म या गुण हैं उनका वहीं नियोग होता है, अन्यत्र नहीं क्योंकि प्रकरण प्रमाण इस विनियोग का व्यवस्थापक होता है। भाष्यकार के इस पूर्वपक्ष का समर्थन करते हुए भामतीकार ने कहा है—“न चैव सति श्रुत्वाद्योगि विनियोजकाः, तेषामपि हि प्रकरणेन सामान्यसम्बन्धे सति विनियोजकत्वात् ।”^{३२६} अर्थात् अगणिभावविनियोजक श्रुति, लिङ्ग, वाक्य, प्रकरण, स्थान, समाख्या—इन ६ प्रमाणों की चर्चा गीतातादशने^{३२७} में आई है। इनमें उत्तरोत्तर प्रमाण से पूर्व-पूर्व प्रमाण प्रचल, एवं अपने क्षेत्र में उत्तरोत्तर प्रमाण का बाधक माना गया है। जैसे 'ऐन्द्र्या गार्हपत्यमुपतिष्ठते' यह ब्राह्मणवाक्य ऐन्द्री श्रुति के द्वारा गार्हपत्य अग्नि के उपस्थापन का विधान करता है। श्रुति प्रमाण का अर्थ यहाँ है—द्वितीया, तृतीया आदि विभक्तिरूप शब्द। 'ऐन्द्र्या' इस पद में तृतीया श्रुति एवं 'गार्हपत्यम्' इस शब्द की द्वितीया विभक्तिरूप श्रुति के द्वारा ऐन्द्री श्रुति और गार्हपत्य अग्नि का अगणिभाव प्रतीत होता है। यदि यह ब्राह्मणवाक्य न होता तब ऐन्द्री श्रुति का विनियोग कहाँ होता ? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि विनियोजक श्रुति के न होने पर लिङ्ग प्रमाण, और लिङ्ग के न मिलने पर उत्तरोत्तर प्रमाणों में जो प्रमाण सुलभ हो, उसके द्वारा अगणिभाव जिसके साथ हो सकेगा उसके साथ उसका सम्बन्ध किया जाएगा, जैसे कि इसी श्रुति का लिङ्ग प्रमाण के द्वारा इन्द्र के उपस्थान में विनियोग प्राप्त होता है क्योंकि 'सामर्थ्यं सर्वभावानां लिङ्गमित्यभिधीयते' पद-पदार्थों के रुद्धिसामर्थ्य का नाम लिङ्ग प्रमाण है। शब्दगत अर्थ-विशेषबोधनसामर्थ्य एवं अर्थगत क्रियाविशेषनाशन की योग्यता—दोनों को लिङ्ग माना जाता है। इसके क्रमशः उदाहरण निम्नलिखित हैं—
शब्दगत अर्थ-विशेष-बोधन-सामर्थ्य के कारण 'बहिर्देवसदनं दामि' (हे कुजा ! हम

सुम्हारा ज्ञान वेदमदन के लिए कर रहे है। यह मन्त्र दर्शित्रय का प्रतिपारक होने के कारण दर्शित्रयन में ही उपयुक्त होगा। अथवा विविधविशेष साधन की योग्यता के कारण 'हस्तेन अवकाश, श्रुतेन अवकाश, स्वाध्यायना अवकाश' इन वाक्यों में प्रतिपादित द्रव्य श्रुत्या एवं स्वाध्याय नाम की श्रुती का अवदान करणवा विनियोजन के द्वारा किया गया है। यह मन्त्रज्ञान है। किन्तु अवकाश में स्वयं स्वयं का उपयोग है, यह ज्ञान के द्वारा प्राप्त है। अतः पूर्व पदार्थों की भावना देखकर व्यवस्था करनी होगी कि द्रव्य में 'पुनोदय' जैसे पदार्थों के अवदान की योग्यता, श्रुत्या में भूत जैसे तरल द्रव्य के अवदान की योग्यता एवं स्वाध्याय में भास जैसे कठोर द्रव्य के अवदान की योग्यता देखकर ज्ञान का उचित द्रव्य के अवदान में विनियोजन होता है। यह दो प्रकार का सर्व सामान्य ज्ञान होता है।

जहाँ पर लिंग प्रमाण भी उपलब्ध नहीं होता वहाँ याज्ञ्य में, वाक्य के न होने पर प्रकरण में, प्रकरण के न होने पर स्थान में, स्थान के न होने पर समाख्या प्रमाण के द्वारा विनियोजन द्वारा करता है। प्रकरण-प्रमाण उभयाकांक्षा का नाम है। अंग और अंगों एक दूसरे की आकांक्षा स्वभावतः रखते हैं। दोनों का पास-पान में मकीर्तन एक प्रकरण कहना जाता है, जैसे दर्शपूर्णमास के प्रकरण में प्रयाजादि विहित है। प्रकरण प्रमाण में प्रयाज और दर्शपूर्णमास का अगाधिभाव निश्चित होता है, वैसे ही प्रकृत में जिस सगुण विद्या के प्रकरण में जो धर्म या गुण भूत है, प्रकरण प्रमाण के आधार पर उसी विद्या में उनका विनियोजन होगा, दूसरी विद्याओं में उनकी प्राप्ति नहीं हो सकती।

भाष्यकार ने केवल प्रकरण प्रमाण को विनियोजक और व्यवस्थापक बताने हुए पूर्वपक्ष प्रस्तुत किया है। वाचस्पति मिश्र ने कहा है कि श्रुति लिंग प्रमाण भी प्रकरण प्रमाण का अनुसरण किया करते है। अतः प्रकरण की प्रधानता माननी पड़ती है। श्रुति और लिंग प्रमाणों के आधार पर अपक्रान्त पदार्थों का अगाधिभाव व्यवस्थित नहीं किया जा सकता।

इसका समर्थन करते हुए आचार्य जमलानन्द ने कहा है—“श्रुत्यादयो हि डि-प्रकाराः, केचित् सामान्येन प्रवर्तन्ते यथा श्रीहीन् प्रोक्षतीति, केचिद् विशेषतो यथैन्द्र्या गाहंपत्यमिति।”^{१८०} अर्थात् श्रुति, लिंग प्रमाण दो प्रकार के होते हैं—प्रकरण-निरपेक्ष और प्रकरण-सापेक्ष। जैसे कि ‘श्रीहीन् प्रोक्षति’ यह श्रुतिवाक्य श्रीहिमात्र के उद्देश्य से प्रोक्षण का विधान करता है, विशेष प्रकरण की आवश्यकता इसके लिए नहीं। किन्तु ‘ऐन्द्र्या गाहंपत्यमिति’ यह श्रुतिवाक्य प्रकरण की अपेक्षा करके ही विनियोजक होता है। वैसे ही जिस सगुण विद्या के प्रकरण में जो गति भूत है, श्रुति या लिंग प्रमाण भी प्रकरण प्रमाण के अनुरोध पर उसी विद्याविशेष में विनियोजक होगा, सभी विद्याओं में नहीं।

आचार्य अथर्व दीक्षित ने वाचस्पति मिश्र की आलोचना करते हुए कहा है^{१८१} कि श्रुत्यादि २ प्रमाणों का स्वभाव यह है कि वे उत्तरोत्तर प्रमाण की प्रतीक्षा या अनुरोध नहीं माना करते प्रस्तुत श्रुत्यादि की कल्पना के द्वारा ही उत्तरोत्तर प्रमाण विनियोजक माने जाते हैं। सारांश यह है कि पूर्वप्रमाण निरपेक्ष और उत्तर प्रमाण

विषयीय अज्ञान या अविद्या का स्वभाव सिद्ध नहीं किया जा सकता। अन्धकार का स्वभाव ही है कि वह तिमिर कमरे के आश्रित रहता है उसी को आच्छन्न करता है, उसी को विषय बनाता है। ऐसा कभी नहीं देखा जाता कि अन्धकार दूसरे कमरे में विद्यमान हो और उसका विषय या उसमें आवृत्त दूसरा कमरा हो। अविद्या भी तभीकर भ्रामी आती है। अतः इस प्रकार का अनुमान प्रयोग किया जा सकता है कि अविद्या अप्रमत्त-विषयाश्रय 'तमस्त्वान् अन्धकारवत्' अर्थात् अन्धकार और अविद्या दोनों में एक धर्म है, एक धर्म समान रूप भाव से व्याप्त रहता है। समान स्वभावता का अर्थ यह नहीं कि जिस प्रकार अन्धकार जन्य है वैसे अविद्या भी जन्य हो जाएगी। जन्मतादि धर्मों को वस्तु का स्वभाव नहीं माना जाता, वह कारणनिरूपित और अधिक धर्ममात्र हीन है। अन्धकार भी वेदान्त-सिद्धान्त में अविद्या का कार्य माना जाता है^{१२२} क्योंकि तम और उसका कारणभूत अविद्या का एक ही तमस् शब्द में निर्देश श्रुतियों में किया है। जैसे 'तम आसीत् तमसा गृहमयेऽप्रकेतम्'^{१२३} आदि श्रुतियों ने तमस् शब्द का प्रयोग उस सर्गाद्य-काल में मूल कारणभूत अविद्या के लिए किया है। लोक में तेज के आवरणरहितत्व को अन्धकार कहा जाता है, अविद्या भी आवरण होती है। इसलिए उसे भी सवृत्ति, आवृत्ति आवरण आदि शब्दों से अभिहित किया जाता है।

जीव-ब्रह्म-भेद की कल्पना भी वाचस्पति मिश्र की समीचीन नहीं है। जीवाश्रिता-विद्या का खण्डन करने के लिए जीव-ब्रह्म-भेद का भी खण्डन वास्तविककार ने किया है— 'एतेन जीवब्रह्मविभागकल्पनात्तद्भेदसमर्थनमपि प्रत्याख्यतम्'^{१२४} अर्थात् जीव और ब्रह्म का भेद स्वरूपतः सम्भव नहीं क्योंकि चैतन्यधन वस्तु एक है, जीव और ब्रह्म का भेद उसमें किसी प्रकार का नहीं। यदि अविद्या के आश्रय को जीव व अविद्या के विषय को ब्रह्म कहकर उनका भेद किया जाए तो अन्योन्याश्रय दोष प्रसक्त होता है क्योंकि जीव-ब्रह्म का भेद सिद्ध होने पर आश्रय और विषय के भेद की सिद्धि होगी और इस सिद्धि के हो जाने पर जीव-ब्रह्म का भेद सिद्ध होगा। यदि कहा जाए कि अनादि भेद के आधार पर जीव-ब्रह्म का भेद माना जाता है तो वंसा नहीं कह सकते क्योंकि बिना प्रमाण के अन्धपरम्परा का अनुसरण उचित नहीं होता।

दूसरी जिज्ञासा यहाँ यह भी होती है कि आप जीव किसे मानते हैं? चैतन्यमात्र को आप जीव नहीं मानते, यदि मानें तो हमारा व आपका कोई विवाद नहीं रह जाता क्योंकि अविद्या का आश्रय वही चैतन्यमात्र और वही विषय सिद्ध हो जाने पर संक्षेप-णारीरककार का मत आ जाता है,^{१२५} आपका विषय और आश्रय का भेद नहीं रह जाता। अविद्याश्रय चेतन को जीव मानने पर आत्माश्रयादि दोष प्राप्त होते हैं क्योंकि अविद्या के आश्रय (जीव) को अविद्या का आश्रय मानने पर अविद्या को भी अविद्या का आश्रय मानना पड़ता है, इसी का नाम आत्माश्रय दोष है। अन्तःकरणविशिष्ट चेतन को जीव मानने पर अन्तःकरण की सत्ता अविद्या की स्थिति के पूर्व सम्भव नहीं हो सकती, क्योंकि अन्तःकरण अविद्या का कार्य माना जाता है। कारण की स्थिति के पूर्व कार्य की सत्ता नहीं मानी जा सकती तथा सुषुप्तिकाल में अन्तःकरण का अभाव होने के कारण जीव का भी अभाव मानना पड़ेगा।

वाचस्पति मिश्र की आलोचना करने समय वाचिकार स्वयं को सर्वज्ञानम नृति की भूमिका में प्रस्तुत कर रहे हैं जिनका सिद्धान्त है कि अविद्या का आश्रय और विषय एक ही वस्तु है।^{१६६} किन्तु इन पक्ष की अपेक्षा वाचस्पति मिश्र का मत लौकिक व्यवहार एवं प्रतिकर्मव्यवस्था के निर्वहण में अधिक मजबूत प्रतीत होता है। माया अविद्या की लौकिक निदर्शनस्थली ऐन्द्रजालिक का हन्द्रजात माना जाता है। वहाँ देखा जाता है कि अज्ञान का खेल जो विविध रूपों में दर्शकों के समक्ष आता है, वह अज्ञान किसका है? ऐन्द्रजालिक या जादूगर का अज्ञान नहीं कहा जा सकता क्योंकि उस वास्तविकता का ज्ञान है, अज्ञान नहीं। ऐन्द्रजालिक ईश्वर की भूमिका में, दर्शक जीव की भूमिका में दिखाए जाते हैं। ईश्वर को अज्ञानी नहीं कहा जा सकता क्योंकि उसके लिए श्रुति ने 'यः सर्वज्ञः सर्ववित्' (पृ० १।१।६) कहा है अर्थात् उसे किसी वस्तु का भी अज्ञान नहीं होता। दर्शक अवश्य ही अज्ञानागम्यकार में अपने को अनुभव करते हैं और ऐन्द्रजालिक भी उन्हें तभी तक अपने खेल दिखाया करता है जब तक कि वह उन्हें अनभिज्ञ या अज्ञानी समझता है। एक जादूगर दूसरे जादूगर को खेल दिखाता पसन्द नहीं करता। क्योंकि वह जानता है कि वह अज्ञानी नहीं। दर्शकों को भी तभी तक मायाश्रित हस्ती, अश्व आदि आश्चर्यों में डालते हैं जब तक कि उन्हें वास्तविकता का बोध नहीं। वस्तुस्थिति का बोध हो जाने पर उन्हें यह अनुभव स्वयं होता है कि पहले यह तथ्य हमारी दृष्टि से ओझल था। इस दृष्टान्त को संक्षेपशारीरककार के मनानुकूल घटाना सम्भव नहीं। उनके अनुसार अज्ञान भी ऐन्द्रजालिक में और अज्ञान का विषय भी ऐन्द्रजालिक ही सिद्ध होता है जो कि सर्वथा अनुभवविरुद्ध, लोकप्रसिद्धिविरुद्ध एवं व्यवहार-विरुद्ध है। इस दृष्टान्त के आधार पर अज्ञान की आश्रयता जीव में ही सिद्ध होती है, ईश्वर या ब्रह्म में नहीं। प्रत्यक्षादि प्रमाणों से भी यही प्रमाणित होता है 'अहमजः' में अज्ञानी हूँ, 'न किंचिद् अवेदिषम्' मुझे कुछ भी ज्ञान नहीं रहा। भगवान् कृष्ण साक्षात् ईश्वर के अवतार माने जाते हैं और अर्जुन को जीव की भूमिका में समझा जाता है। भगवान् कृष्ण कहते हैं—

कचिदेतच्छूतं पार्थ स्वयंकारेण घेतसा ।

कश्चिदज्ञानसंमोहः प्रनष्टस्ते घनजय ॥^{१६७}

अर्थात् अर्जुन क्या तुमने हमारा उपदेश सुना? और एकाग्रचित्त से यदि सुना तो क्या तुम्हारा अज्ञान नष्ट हो गया? अर्जुन भगवान् को उत्तर देता है—

नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत ।

स्थितोऽस्मि गतसन्देहः करिष्ये वचनं तव ॥^{१६८}

अर्थात् भगवान् मेरा मोह नष्ट हो गया। मैंने अपना सविदुस्मेय प्राप्त कर लिया है। हे अच्युत! यह सब कुछ आपकी कृपा से हुआ। अब मैं कर्तव्य-पथ पर सुदृढ़ रूप में अवस्थित हो गया। मेरे सभी सन्देह दूर हो गए। अब मैं आपकी आज्ञा का पूर्णतया पालन करूँगा। संक्षेपशारीरककार के अनुसार कृष्ण से अर्जुन को पूछना चाहिए था कि आपका अज्ञान नष्ट हुआ? और कृष्ण को यह उत्तर देना चाहिए था कि हाँ। मेरा

अज्ञान नष्ट हो गया। किन्तु सर्वज्ञात्ममुनि का मत मानने पर महाभारत के एक महापुरुष रहस्य, गीतोपदेश का कितना अर्थ, कौंसी भगवति, किन्हीं अमर्याद कारनाम होती। सर्वज्ञात्ममुनि के मत में इसे किसी प्रकार तिरोहित नहीं किया जा सकता।

न तु मां शब्दसे द्रष्टुमनेनैव स्यनक्षया।

दिश्य ददामि ते चक्षुः पश्य ये योगमेश्वरम् ॥^{१२६}

‘अर्जुन ! तुम अपने दृष्ट अज्ञानात्मान चक्षुओं से मुझे नहीं देख सकते। मैं तुम्हें दिव्य चक्षु देता हूँ जिससे मेरा रहस्यमय विग्रह देख सकते।’ यहाँ पर भी अर्जुन को दिव्य चक्षु की अपेक्षा है, ईश्वर को नहीं। इसी प्रकार—

मूढोऽयं नाभिजानाति लोको मामजमश्वयम् ॥

वेदाहं समतीताति यतमानानि सार्वभौमः।

अविद्याणि ज्ञ भूतानि मां तु वेद न कश्चन ॥^{१२७}

इन वाक्यों से भी यही प्रतीत होता है कि जीव को ही अज्ञान होता है।

“अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः।”^{१२८}

इस वाक्य में भगवान् ने अत्युन्नत स्पष्ट कर दिया है कि जन्तु जीवों को अज्ञान हुआ करता है।

“अज्ञदबाधह्यानश्च संशयाच्चा विनश्यति।”^{१२९}

इस वाक्य में अज्ञान को जीव के विनाश का हेतु माना गया है।

आचार्य शंकर ने माया और अविद्या के स्वभाव पर प्रकाश डालने हुए कहा है—

‘अविद्यावत्त्वेनैव जीवस्य सर्वः सव्यवहारः सततो वर्तते’^{१३०} तथा ‘मयावृत्तं मिथुनीकृत्य ‘अहमिदम्’ ‘ममेदम्’ इति नैसर्गिकोऽयं लोकाव्यवहारः।’^{१३१} इन वाक्यों में भी यही प्रतीत होता है कि अज्ञान का आश्रय जीव है। सबसे बड़ी बात तो यह है कि ‘अध्यातो ब्रह्म-जिज्ञासा’ (१।१।१) इस सूत्र के द्वारा प्रतिपादित जिज्ञासा का अधिकारी कौन माना गया है? इस प्रश्न का उत्तर आचार्य शंकर ने दिया है विवेकेश्वरायनद्रुममाला आदि साधनों से युक्त जीव, जिसे अज्ञान है, उसे ही जिज्ञासा उत्पन्न होती है और वही ज्ञान प्राप्त किया करता है। यदि जीव अज्ञान का आश्रय नहीं, तब जीव-ब्रह्म-विचार जैसे महत्त्वपूर्ण यज्ञ का यजमान कौन बनेगा? क्या ब्रह्म बनेगा? कर्मकाण्ड के लिए अधिकारी जीव ही माना गया है और वह जीव, जो अज्ञानी है। ब्रह्मचर्य, गृहस्थ और वानप्रस्थ तीनों आश्रमों का विनाश कर्त्तव्य अज्ञानी जीव का माना गया है और ज्ञानी के ‘त्यागेनैकतामृतस्त्रिमानुषुः’ के अनुसार निवृत्तिमार्ग का अधिकार प्रदान किया गया है। अज्ञानी जीव विश्व के प्रवृत्तिमार्ग का एकमात्र सहायक माना जाता है। इस प्रकार भुक्तियों, स्मृतियों और लौकिक प्रमाणों के आधार पर जीव ही अज्ञान का आश्रय प्रतीत होता है, दूसरा नहीं। ब्रह्म ही सुखसङ्कल्पपक्ष का दुःखपक्ष आश्रय कैसे बन सकता है? जब सुख पक्ष के चन्द्र की चादबन्धिका पृथ्वी के विस्तृत प्रांगण में कौसी हो उसी समय पौर

अनाधिकार वही अपना साम्राज्य स्थापित कर के, यह कदापि सम्भव नहीं। एक ब्रह्म में किसी प्रकार का दैहिक और कालिक भेद नहीं किया जा सकता कारण कि वह परिच्छेदय में रहित माना जाता है। पृथ्वी के एक भाग पर प्रकाश और भाग-द्वार पर अन्धकार माना जा सकता है किन्तु निश्चिन्ना ब्रह्म पर यह सम्भव नहीं। औपम्यिक भेद कल्पना करने पर जीवभाव आ जाता है। अज्ञानावस्था और जीवन्ता के अन्धोन्माद का परिहार बहुत पहले से कर के यह कहकर कर दिया है कि यह लोक-व्यवहार नैसर्गिक है।

पाराशर यह है कि प्रविशजियों के प्रथम प्रहारों का प्रतिरोध करने में पूर्णतया कोई भी पक्ष सक्षम नहीं है किन्तु वाचस्पत्यस्य पञ्चाङ्ग की अपेक्षा अधिकमुक्तिशुक्त एवं वाशियों के अधिक-से-अधिक वाद-प्रकारों के संघर्ष में सफल और सुरक्षित माना जाता है।

सन्दर्भ

१. 'तोड़ दो क्षितिज का पदी,
देख लूँ उस ओर क्या है !' —हिन्दी कवयित्री, महादेवी वर्मा।
२. जिज्ञासा मनुष्य की स्वाभाविक प्रवृत्ति है, इसीलिए पारस अपने प्रतिपाद्य विषय के प्रति जिज्ञासा को प्रथम प्रस्तुत करता है, यथा—
(क) 'अथातो धर्मजिज्ञासा' —मी० सू० ११११
(ख) 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' —ब्र० सू० ११११
(ग) 'दुःखत्रयाभिप्राता जिज्ञासा तदपघातके हेतुः।' —सांख्यकारिक, १
३. 'लोकायत' शब्द का अर्थ है लोक में आयत (व्याप्त)। द्र० विद्वत्तोषिणी सांख्यतत्त्व-कौमुदी व्याख्या, पृ० ६०, रुक्मण्डलाश्रम, हरिद्वार संस्करण, सम्बत् १९८७। इस शब्द की व्याख्या करते हुए सांप्रदायिक कहते हैं—

“प्रायेण सर्वप्राणिनस्तावत्-

यावज्जीवं सुखं जीवेन्नास्ति मृत्योरगोचरः।

अस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः॥

इति लोकगायाम् अनुसन्धाना नीतिकामणास्त्रानुसारेण अर्थकानो एव पुरुषाश्चो मन्थमानाः, पारलौकिकमर्यम् अगह्यवानाः, चार्वाकमतमनुवर्तमाना एवानुभूयन्ते। अतएव तस्य चार्वाकमतस्य 'लोकायतम्' इत्यन्वयम् अपरं नामधेयम्।”

—सर्वदर्शन० १, पृ० ३, चौखम्बा संस्करण, सन् १९६४

४. कुछ लोगों के अनुसार चार्वाक इस भौतिकवाद के संस्थापक ऋषि का नाम था, इसीलिए इसे चार्वाक मत कहते हैं। कुछ के अनुसार चारु = सुन्दर, वाक् = वाणी (येनकेन प्रकारेण अधिकतम सुख भोगने का सन्देश) प्रस्तुत करने के कारण इसे चार्वाक मत कहा जाता है। —द्र० 'An Introduction to Indian Philosophy' pp. 63-64
—S. Chatterjee & D. Datta, 1948

५. तच्चैतन्मविशिष्टदेह एवाग्रा । देहातिरिते आत्मनि प्रमाणाभावात् ।

—सर्वदर्शन०, पृ० ४, चौख० संस्क० १६६४

६. भ्रूमीभूतस्य वेदस्य पुनरागमनं कुतः ?

—वही, पृ० ३

७. प्रपञ्चा धूर्तप्रत्यक्षमाकर्तव्येन ।

—वही, पृ० ३

८. प्रत्यक्षकप्रमाणावादिनया अनुमानादेः अनङ्गीकारेण प्रामाण्याभावात् ।

—वही, पृ० ४

९. यथा—‘नानुमानं प्रमाणमिति वदता लोकायनिकेनाप्रतिपन्नः सदिग्धो विपर्ययतो वा पुरुषः कथं प्रतिपद्येत, न च पुर्यान्तरगता अज्ञानमन्देह विपर्ययाः शक्याः’
इत्यादि पंक्तियां, सांख्यशास्त्रोक्तौ ५, पृ० ६०

—गुरुमण्डलाश्रम हरिद्वार सरकारण, संवत् १९८७

१०. भामती, ३।३।५४, पृ० = ५३-५४

११. “अत्र चत्वारि भूतानि भूमिधार्यनलानिलाः ।

चतुर्थं खलु भूतं भ्यश्चैतन्न्यमुपजायते ॥

विष्वादिभ्यः संभवेभ्यो द्रव्येभ्यो मदणक्तिवन् ।

अहं स्थूलः कुलोऽस्मीति सामानाधिकरण्यात् ॥”

—सर्वदर्शन०, चावीकदर्शनप्रकरण, पृ० १०, चौ० सं० सी०

(हिन्दी संस्करण), १९६४ ई०

१२. आचार्य गौडपाद ने बौद्धों के बाह्यार्थवाद एवं विज्ञानवाद का खण्डन इस प्रकार किया है—

“प्रज्ञानेः सन्निमित्तत्वमिष्यते युवितदर्शनात् ।

निमित्तस्यानिमित्तत्वमिष्यते भूतदर्शनात् ॥

चित्तं न संगृहात्यर्थं नार्थाभासं तथैव च ।

अभूतो हि यतश्चार्थो नार्थाभासस्ततः पृथक् ॥

निमित्तं न सदा चित्तं संस्पृशत्यध्वमु त्रिषु ।

अनिमित्तो विपर्ययः कथं तस्य भविष्यति ॥

तस्मान्न जायते चित्तं चित्तदृश्यं न जायते ।

तस्य पश्यन्ति ये जातिं स्रै वै पश्यन्ति ते पदम् ॥”

—गौडपादकारिका, ४।२५-२८, माण्डूक्यो०

किन्तु बौद्धों की व्यूह रचना इतनी सुदृढ़ थी कि इस प्रकार छोटे-छोटे व विरल-संख्यक आक्रमणों से उन्हें कोई विशिष्ट व दीर्घस्थायी क्षति नहीं पहुँच सकी ।

१३. गा० भा० क्र० सू० २।२।१८

१४. वही, २।२।३२

१५. नागार्जुन, माध्यमिककारिका, १।१७

१६. विवेकचूडागणि, श्लोक सख्या १११

१७. (अ) “...विगीतं विनिष्कृन्तमूलं माहायानिकबौद्धाश्रितं नायावादं व्यावर्णयन्ते”

लोकान् वामोहयन्ति ।”

—भास्करभाष्य, ब्र० सू० १।४।२५

(ब) “ये तु बौद्धमनावलम्बिनी मायावादिनस्तेऽप्यनेन न्यायेन सूत्रकार्येणैव निरन्ता वेदितव्याः ।”

—भास्करभाष्य, ब्र० सू० २।२।२६

१८. “न्यायकणिका” और “ब्रह्मतत्त्वसमीक्षा” में आचार्य वाचस्पति बौद्धों के क्षणमंग-वाद का खण्डन कर चुके थे, जैसाकि स्वयं उन्होंने “भामती” में कहा है—“तस्मान् काल्पनिकादेव स्वलक्षणोपादानाद् बीजजातीयात् तथा विधस्यैवांकुरजातीयस्यो-त्पत्तिनियम आस्थेयः । अन्यथा कार्यहेतुकानुमानोच्छेदप्रसंगः । दिङ्मात्रमश्रमुचितम् । प्रपञ्चस्तु ब्रह्मतत्त्वसमीक्षान्यायकणिकयोः कृत इति नेह प्रत्ययते विस्तरभयात् ।”

—भामती पृ० ५४१, २।२।२६

“न्यायवार्तिकतात्पर्य टीका” में भी उद्योतकर के टीकाकार के रूप में बौद्धों की प्रमाण-समीक्षा पर प्रहार कर चुके थे (ब्र० न्या० वा० टीका पृ० ४५, न्या० सू० १।१।११; पृ० १८०, न्या० सू० १।१।५; पृ० २०४-५, न्या० सू० १।१।६) क्षणमंग-वाद की भी आलोचना इस टीका में उन्होंने की है (ब्र० न्या० वा० टी० पृ० ५६२-६३, न्या० सू० ४।१।१८) ।

१९. “आदायन्ते च यन्नास्ति वर्तमानेऽपि तत्तथा ।

वितथैः सदृशाः सन्तोऽवितथा इव लक्षिताः ॥

सप्रयोजनता तेषां स्वप्ने विप्रतिपद्यते ।

तस्मादाद्यन्तवत्त्वेन मिथ्यैव खलु ते रमृताः ॥

—गोडपादकारिका ४।३१-३२, माण्डूक्यो०

२०. यद्यपि सर्वत्र आलोच्य विषयों के आलोचक वाचस्पति मिथ्र ही हैं, किन्तु उन्होंने उत्तरोत्तरवादिनों की भूमिका के आवरण में ही आलोचना की है

२१. “प्रपञ्चस्य पुनरत्यन्तासतो निरस्तसमस्तसामर्थ्यस्य.....” इत्यादि

—भामती, अध्यासभाष्य, पृ० २२

२२. शून्यवादवशस्तु सर्वत्रमाणप्रतिषिद्ध इति तन्निराकरणाय तादरः क्रियते ।

—शा० भा० ब्र० सू० २।२।३१

२३. लङ्कावतारसूत्र २।१३४-१३५, पृ० ३१-३२

—मिथिला विद्यापीठ संस्करण, १९६३

२४. विना प्रमाणं परवन्त शून्यः स्वपक्षमिदोः पदमशुबोत ।

कुप्येत् कृतान्तः स्पृणते प्रमाण—महो गुदुष्टं त्यदसुषुप्तम् ॥

—स्पादादमंजरी, पृ० १५५, श्लोक १५, बम्बई संस्कृत एवं प्राकृतसीरिज, नं०

LXXXIII, १९३३

२५. प्र० वा० २।२०६, बौद्धभारती संस्करण, १९६८ ।

नोट—सर्वदशानसग्रह में उक्त कारिका को लंकावतारसूत्र में उद्धृत बतलाया है, किन्तु ‘लंकावतारसूत्र’ के मिथिलाविद्यापीठ संस्करण में यह कारिका उपलब्ध नहीं

होती; हा, इसी भाव को व्यक्त करने वाली एक अन्य कारिका वहाँ अवश्य है—
 बुद्ध्या विनियमानानां स्वभावो नावधारते ।
 तस्मादनभिज्ञायारणे निःस्वभावाश्च देहिताः ॥

—तत्त्वा० २।१७३, १०।१६७

२६. भामती पृ० ५५७, २।२।३१

२७. अपि चारोपित निषेधनीयम् । आरोपश्च तत्त्वाधिष्ठानो दृष्टो यथा कुर्वित्कादिषु
 रजतादेः । 'युक्तमुत्पत्त्ययामः ।

—भामती पृ० ५५८, २।२।३१

२८. 'इतरेतरप्रत्ययत्वमिति चेन्नोत्पत्तिमात्रनिमित्तत्वात्' । —श्र० सू० २।२।१६

२९. शंकरभाष्य, २।२।१६

३०. भामती, २।२।१६, पृ० ५२५-२८

३१. वही, २।२।१६, पृ० ५२८-३१

३२. 'प्रतिसंख्याप्रतिसंख्यानिरोधाप्राप्तिरविच्छेदात्' —श्र० सू० २।२।२२

३३. 'प्रतिसंख्याप्रतिसंख्यानिरोधयोरप्राप्तिः, अमम्भव इत्यर्थः

—शंकरभाष्य २।२।२२, पृ० ५३२

३४. 'बुद्धिपूर्वकः किल विनाशो भावानां प्रतिसंख्यानिरोधो नाम भाव्यते,
 तद्विपरीतोऽप्रतिसंख्यानिरोधः' ।

—शंकरभाष्य, २।२।२२, पृ० ५३३

३५. सास्त्रवाज्नास्रवा धर्माः, संस्कृता मार्गवर्जिताः ।

यात्रवा आस्त्रास्तेषु यस्मान् समनुशेस्ते ॥

अनास्त्रवा मार्गसत्यं, त्रिविधं चाप्यसंस्कृतम् ।

आकाशं द्वौ निरोधौ च तयाऽऽकाशमनावृतिः ॥

प्रतिसंख्यानिरोधो यो विमंयोगः पृथक्-पृथक् ।

उत्पादाज्यन्यत विघ्नोज्यो निरोधोऽप्रतिसंख्या ॥

—अभिधर्मकोश, १।४, ५, ६, काशीविद्यापीठ संस्करण, सं० १६८८

३६. "प्रतिसंख्या हि प्रज्ञा, तमा हेतुभूतयाज्यं निरोधो भवतीति प्रतिसंख्यानिरोधः"

—राहुल सांकृत्यायन, अभिधर्मकोशटीका, १।६

—काशीविद्यापीठ संस्करण, सं० १६८८

३७. "Pratisamkhyānirodha is another name for nirvāṇa"

—S. Yamakami, Systems of Buddhist Thought, P. 112.

३८. "Pratisamkhyānirodha is the dharma par excellence among all dharmas, the highest of all things, the noblest of all reasons, the greatest of all achievements. And therefore, is the title anuttaram or supreme. But what is the abode of this supreme dharma, Nirvāṇa or Pratisamkhyānirodha? Is it within or outside the universe?"

The answer to this question is given in the Abhidharma--

तो उन्हें अवश्य संगृहीत रूप में ही प्रस्तुत करना चाहिए। अतः योगाचार, गौडान्तिक, वैभाषिक—तीनों की आलोचना वाचस्पति मिश्र ने यहाँ कर डाली है।)

४६. “यद्युज्येत द्विवधो हि विकल्पानां विषयो ग्राह्यश्चाध्यवसायश्च । तत्र त्वाकारोऽध्यवसायस्तु बाह्यः ।” इत्यादि । —भामती २।२।२५, पृ० ५३७

४७. उद्धृत भामती, २।२।२५, पृ० ५३७, मूलतः प्रमाणवार्तिक २।२४६

४८. “न च निषेधमस्पृशती प्रतीतिनिषेधं स्पष्टमुद्देति, तस्य तन्निरूपणाधीननिरूपणत्वात् । न च निषेधान्तरमेव निषेध्यम्, इतरेतराध्यवसायात् । परानपेक्षनिरूपणं तु विधी तावन् दोषः । ततः प्रतीतावितरेतराध्यवसायमुक्तं संकेते संचार्य यत्परिहृतं ज्ञानश्रिया, तदेतत्.....”

—आत्मतत्त्वविवेक, पृ० ३४७-४६, चौ० सं० सी०, संस्करण १९२५

४९. “.....तत्र एव इति संचारपरिहारो । ज्ञानश्रिया ज्ञानधनेन ज्ञानातिरिक्तपदार्थान्म्युपगन्ना बाह्ये नेत्यर्थः ।”

—दीधिति, पृ० ३४६, संस्करण चहो ।

५०. “यदि बाह्योऽनुभूयेत को दोषो नैव कश्चन ।

इदमेव किमुक्तं स्यात् न बाह्योऽर्थोऽनुभूयेत ॥

यदि बुद्धिस्तदाकारा साऽस्त्याकारविशेषिणी ।

सा बाह्यादित्यतो वेति विचारमिदमर्हति ॥

दर्शनोपाधिरहितस्याग्रहात्तद् ग्रहे ग्रहाद् ।

दर्शनं नीलनिर्माणं, नाऽर्थो बाह्योऽस्ति केवलम् ॥

कस्यचित् किंचिदेवास्तत्त्वासातायाः प्रबोधकम् ।

ततो धियां विनियमो न बाह्यार्थव्यपेक्षया ॥

—धर्मकीर्ति, प्र० पा० २।२३३-३६

५१. “काममेकरूपत्वे बुद्धेरेवाभावः न तु अर्थस्य सतः सम्भवति”

—शाबर भाष्य

५२. प्र०, सू० २।२।२८

५३. भामती, २।२।२८, २।२।३१

५४. “तथा बाहुः ‘नहि वित्तिसत्तैव तद्भेदेना युक्ता, तस्याः सर्वत्राविशेषात् । तां तु सारूप्यमाविशत् सारूप्यतत्त्वदृष्टयेत्’ इति ।”

—भामती, २।२।२८, पृ० ५४२

५५. “उक्तम्—‘सहोपलम्भनियमादभेदो नीलतद्विधोः ।

भेदश्च भ्रान्तिविज्ञानं दुःख्येतेन्दाविवाद्वये ॥ इति ।”

—भामती, २।२।२८, पृ० ५४४

५६. भामती, २।२।२८, पृ० ५४८, पं० ४ से पृ० ५४६, पं० ६ तक

५७. (अ) “इति प्रकाशरूपा नः स्वयं धीः सम्प्रकाशते ।

अन्योऽस्यां रूपसंक्रान्त्या प्रकाशः सन् प्रकाशते ॥

सादृश्येऽपि हि धीरुणा प्रकाश्या न तया मता ।

स्वयं प्रकाशयानाऽर्थस्तद्रूपेण प्रकाशने ॥”

—ग्र० वा० २।१०१-२२

(ब) “विषयस्य कथं व्यक्तिः प्रकाशे स्वयंक्रमात् ।

रा च प्रकाशन्तद्रूपः स्वयमेव प्रकाशते ॥”

—वही, २।४७६ ।

५८. भामती, २।२।२८, पृ० ५५१, पं० ३ से ५ तक

५९. भामती, २।२।२८, पृ० ५५१ से ५५५

६०. ‘अस्तिकाथ’ शब्द का प्रयोग जैन विद्वान् लगभग उसी अर्थ में किया करते हैं जिस अर्थ में बौद्धों ने अपने ‘रक्त्थ’ शब्द का प्रयोग किया है। जैन-मिथ्यान्त के अनुसार प्रदेशबहुत्व को व्याप्त करने वाले संहतावस्थापन्न तत्त्व संघातरूप शरीर के सादृश्य के कारण काय कहलाते हैं। उन तत्त्वों की सत्ता होने से वे ‘अस्ति’ शब्द से व्यपदिष्ट होते हैं। अस्तित्व तथा कायत्व, इन दोनों धर्मों के होने से अस्तिकाथ कहलाते हैं (द्र० जैनदर्शनसार, पृ० १५)। इसी प्रकार बौद्धमतानुसार राशिकरण स्वन्ध का स्वरूप है (द्र० राहुलकुल अभिधर्मकोशटीका १।२२)

६१. भामती, २।२।३३, पृ० ५५६-६०

६२. “वाक्येऽवनेकान्तद्योती गम्यं प्रतिविशेषणम् ।

स्थानिपातोऽर्थयोगित्वात्तिङन्तप्रतिरूपकः ॥”

—उद्धृत भामती, २।२।३३, पृ० ५६१

६३. उद्धृत कल्पतरु, २।२।३३, पृ० ५६०

मूलतः—अनन्तवीर्यकृत ‘परीधामुख’ टीका

६४. “सदमत्ययोः परस्परविरुद्धत्वेन ममुच्ययाभादे विकल्पः । न च वस्तुनि विकल्पः सम्भवति । तस्मात् स्थानुर्वा पुरुषो वेति जानवत् सप्तत्वपंचत्वनिर्धारणस्य फलस्य निर्धारयितुश्च प्रमातुस्तत्करणस्य प्रमाणस्य च तत्प्रमेयस्य च सप्तत्वपंचत्वस्य च सदसत्त्वसंशये ग्राधु समर्थितं तीर्थकरत्वमुपभेदात्मनः ।”

—भामती, २।२।३३, पृ० ५६२

६५. मी० सू० १।३।५

६६. तन्त्रवातिक १।३।७, पृ० १२८, चौ० सं० सी०, १६०३

६७. “प्रत्यक्षयेदविहितधर्मकियथा हि सव्यश्लिष्टस्वयंपदेशा यत्परम्पराप्राप्तमन्त्रद्विधर्म-
बुद्ध्या कुर्वन्ति तदपि स्वर्ग्यत्वादमन्त्रमेव ।

—तन्त्रवातिक १।३।७, पृ० १२१, चौ० सं० सी०, १६०३

६८. ब० सू० २।१।२२

६९. “एतेन प्रकृतेन प्रधानकारणवादनिराकरणकारणेन सिद्धैर्मनुष्यान्तप्रभृतिभिः केन-
चिदंशेनापरिगृहीता देव्यादिनिराकरणवादास्तेऽपि प्रतिषिद्धतया व्याख्याता निराकृता
द्रष्टव्याः ।”

—ग्र० सू० भा० २।१।२२, पृ० ४५१-५२

७०. “यद्वै किंच मनुष्यदत्तद् भेषजम्”

—(तै० सं० २।२।२०।२)

७१. भामती, २।१।१२, पृ० ४५२ ।

• भामती, २।२।११, पृ० ५०३

७२. "बाधेऽदृष्टेऽन्यसाम्प्रात् किं दृष्टेऽन्यदपि बाध्यताम् ।

क्व ममत्वं मुमुक्षूणागनिर्वचनमादिताम् ॥"

—खण्डनखण्डखाद्य १।३३, पृ० १००

चौ० सं० सी० १६०४, सम्पा० गंगानाथ झा

७३. 'एनेन योगः प्रयुक्तः'

—त्र० सू० २।१।३

७४. शांकरभाष्य, २।१।३, पृ० ४३८-३९

७५. भामती, २।१।३, पृ० ४३८-३९

७६. तन्त्रवात्तिक १।३।३, पृ० ८५, चौ० नं० सी० संस्करण, १६०३

७७. श्वेता० ६।१३

७८. भामती, २।१।३, पृ० ४३९

७९. वही, २।१।३, पृ० ४३९

८०. वही, १।१।५, पृ० १६२

८१. "सत्यरजस्तमसां साम्यावस्था प्रकृतिः....."

—सांख्यनूत १।६१, भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी; १९६६

८२. "'प्रकाशप्रवृत्तिनिवर्तः'...गुणाः'

—सांख्यकारिका १२

८३. भामती, १।१।५, पृ० १६५

८४. तैत्ति० २।१

८५. छान्दो० ६।२।३

८६. प्रश्न० ६।३

८७. "'अविशेषभावेः निद्रिष्टैर्गुणान् तद्विपर्ययाभावान् ।

कारणगुणात्मकत्वान् कार्यस्याव्यक्तमपि सिद्धम् ॥

—सांख्यकारिका १४

८८. भामती, १।२।११, पृ० २५७

८९. 'तस्माच्च विपर्ययात् मिदं साधित्वस्य पुरुषस्य ।

कैवल्यं माधुर्य्यं द्रष्टृत्वमकर्तृभावश्च ॥'

—सांख्यकारिका १९

९०. 'सर्वं प्रत्युपभोगं यस्मान् पुरुषस्य साधयति बुद्धिः ।'

—सांख्यकारिका ३७

९१. ब्रू० सू० २।३।३३

९२. सी० सू०, ३।७।१८

९३. भागती, २।३।३३

९४. ब्रू० सू० ३।२।४०

९५. ब्रह्मसूत्रों के रचयिता को महर्षि वेदव्यास तथा बादरायण—इन दोनों नामों से अभिहित किया जाता है ।

द्र०—(१) 'भारतीय दर्शन—न्यायवैशेषिक, पृ० ८०, धर्मोद्भनाथ शास्त्री, प्रथम संस्करण ।

(२) 'वेदान्तदर्शन' की भूमिका, प्र० ६-३, गीताप्रेस संस्करण, सं० २०२७

(३) 'ब्रह्मसूत्रभाष्य' की संस्कृतसाध उपध्याय कृत भूमिका,

पृ० ४, भारतीय विद्याप्रकाशन, वाराणसी।

(४) 'सर्वदर्शन०, पृ० ७५२, चौखम्बा ग्रन्थालय, १९६४।

(५) An Introduction to Indian Philosophy, pp. 379, 411,

(६) 'नामती' प्रारम्भिक श्लोक संख्या ४

६६. "पूर्वा तु वादरायणो हेतुव्यपदेशात्"

—ब्र० सू० ३।२।४१

६७. को० ब्रा० ३।८

६८. गीता ७।२१-२२

६९. शांकरभाष्य, ३।२।४१

१००. "द्रष्टानुसारिणी हि कल्पता युक्ता नात्यथा । न हि जानु मृच्छिकादयः कुम्भ-
काराद्यनधिष्ठिताः कुम्भाद्यारम्भाय विभवन्तो दृष्टाः । न च विद्युत्पवनविभिर-
प्रयत्नपूर्वं व्यभिचारः, ...तस्मादन्तेतनं कर्म वा पूर्वं वा न चेतनानधिष्ठितं
स्वतन्त्रं स्वकार्यं प्रवर्तितुमुत्सहते ।..." —भामती, ३।२।४१, पृ० ७३१-३२

१०१. "भीषास्माद् वातः पचते, भीषोवेति सूर्यः

भीषास्मादग्निश्चेद्भक्ष्य मृत्युर्धावति पचनः ॥

—तैत्ति० २।८।१

१०२. ब्र० सू० तथा शांकरभाष्य, १।३।२६-२७

१०३. अत्रापरे प्रत्यवतिष्ठन्ते—यद्यपि शास्त्रप्रमाणक ब्रह्म, तथापि प्रतिपत्तिविधि-
विषयनयैव शास्त्रेण ब्रह्म समर्प्यते । ...तस्मात् प्रतिपत्तिविधिविषयतयैव शास्त्र-
प्रमाणकं ब्रह्मानुपपन्नतत्त्वमिति ।

—शांकरभाष्य, ब्र० सू० १।१।४, पृ० १०८-११३

१०४. अत्राभिधीयते—न, कर्म-ब्रह्मविद्याकतयो र्बलधम्नात् ।...

—शांकरभाष्य, ब्र० सू० १।१।४, पृ० ११३

१०५. भामती, १।१।४, पृ० १०८-९

* 'प्रवृत्ति र्वा नियति र्वा नित्येन कृतकेन वा
पुनो यनोपदिश्येत तच्छास्त्रमभिधीयते ॥'

—उद्धृत भामती, पृ० १०९

—मूलतः श्लोकवार्तिक, ५।४

१०६. प्रकृत रामानुज श्रीभाष्यकार तथा विशिष्टाद्वैतवाद के सर्वप्रथम रामानुज से भिन्न
थे। ये द्वैतवाद में गोदावरी नदी के तट पर स्थित धर्मपुरी नामक स्थान के
निवासी थे। इनकी भी आर्या रामानुज के विशिष्टाद्वैतवाद में थी तथा इन्होंने
वैकटाद्रिमुख से श्रीभाष्य पढ़ा था।

—ब्र० 'तन्त्ररहस्य' पृ० ७३, गायकवाड़ ओरियण्टल सोरिज नं० २४

१०७. व्यायस्तमासा (पार्थसारथिमिश्रविरचित नायकस्तनव्याख्या), पृ० ६, गायकवाड़
ओरियण्टल सोरिज नं० एल २५, ओरियण्टल इन्स्टीट्यूट, १९३७।

१०८. भामती, १।१।४, पृ० १३१

१०९. वही

११०. ब्र० सू० १।२।७

१११. "स्यादेतत्—यदि विधिविरहेऽपि वेदान्तानां प्रामाण्यं हतं तर्हि 'मोडरोडी'।"

इति भादीनामप्यस्तु स्वतन्त्रागामेवोपेक्षणीयार्थानां प्रामाण्यम् । तत्त्वेषु
वेदान्तेषु पुरुषार्थपेक्षा, नयनविग्रमादेवानपेक्षान्तरपुरुषार्थत्वाभावेत्युक्तम् ।”

—आमती, १११४, पृ० १०७-१०८

११२. “अतएव वेदान्तानामप्यात्मा जातव्य इत्यनुसूतानये समाप्तातेन विधिनीक-
वाक्यतामाश्रित्य कार्यपरत्वमेव वर्णनीयम् ।”

—शांतिनाथमिश्र—‘प्रकरणपंचिका’, पृ० ६३, विद्याविलास यन्त्रालय,
काशी, मन् १६०४

११३. आमती, १११४, पृ० ११४

११४. “अथमभिमन्धिः—वाचकशब्दप्रभवत्वं हि.....” इत्यादि पंक्तियाँ,

—आमती, ११२२८, पृ० ३२०-२३

११५. “गकारोकारविमर्जनीया इति भगवानुपवर्षः । श्रोत्रग्राह्येर्ध्वे लोके शब्दशब्दः
प्रसिद्धः । ते च श्रोत्रग्राह्याः । ‘यत्तेयमर्थप्रत्ययो नोपधत्ते । कथम् । एकैकाक्षर-
विजातेऽर्थो नोपलभ्यते । न चाक्षरव्यतिरिक्तोऽर्थः कश्चिदस्ति । ननु दायो नाम ।
यतोऽर्थप्रतिपत्तिः स्यात् । यदा गकारो न तदोकारवित्तर्जनीयो । तदोकारवियं-
जनीयो न तदा गकारः । अतो गकारादिव्यतिरिक्तोऽर्थो गोशब्दोऽस्ति यतोऽर्थप्रति-
पत्तिः स्यात् । अन्तर्हिते शब्दे स्मरणादर्थप्रतिपत्तिश्चेन्न । स्मृतेरपि क्षणिकत्वाद-
क्षरसमुत्पत्ता ।” पूर्ववर्णजनितासंस्कारसहितोऽर्थो वर्णः प्रत्यायक इत्युक्तोपः ।”

—शाबरभाष्य, ११११, पृ० ४५-४६, आनन्दाश्रम संस्करण

११६. उद्धत आमती, ११२२८, पृ० ३३०

मूलतः श्लो० वा०, सूत्र ५, स्फोटवाद, श्लोक संख्या ६६, पृ० ५२७

११७. (अ) “स्वतो ह्रस्वादिभेदस्तु नित्यवादे निरुध्यते ।

मर्बदा यस्य सद्भायः स कथं मात्रिकः स्वयम् ।”

—श्लो० वा० सूत्र ५, श्लोक ५०, पृ० ५२२

(ब) “तनु दीर्घानित्यत्वादित्यो वाचको भवेत् ।

आनुपूर्वीवदेवाज्य परिहारो भविष्यति ॥

—श्लो० वा० सूत्र ५, श्लोक ५५, पृ० ५२२,

११८. उद्धत शांकरभाष्य, ११२२८, पृ० ३२२

मूलतः “अनादिनिधना नित्या वागुत्पृष्टा स्वयंभुवा ।

विवर्ततेऽर्थाभावेन प्रक्रिया जपतो यतः ॥”

—वाक्यपदीय, ब्रह्मकाण्ड १

११९. भारतीय इतिहास में भास्कर नाम के एकाधिक महत्वपूर्ण व्यक्ति हुए हैं किन्तु
ब्रह्मसूत्रों के भाष्यकार भास्कर भट्टभास्कर के नाम से अभिहित किये जाते हैं ।

—द्र० पं० विन्ध्येश्वरीप्रसाद लिखित भास्कर-भाष्य-भूमिका

१२०. यद्यपि इनके समय के विषय में विद्वानों में मतभेद नहीं है किन्तु, क्योंकि इन्होंने
शांकर मत का खण्डन किया है तथा वाचस्पति मिश्र ने इनके खण्डन का परि-
हार किया है, अतः इन्हें शंकर (७८८ से ८२० ई०) तथा वाचस्पति मिश्र

(२४१ ई०) के मध्य स्थित किया जाना अभीनीत प्रतीत होता है ।

१२१. "सूयाभिप्रायसंवृत्त्या स्वाभिप्रायप्रकाशनात् ।
व्याख्यातं नैरिदं शास्त्रं व्याख्येयं तन्निवृत्तये ॥"

—भास्करभाष्य, प्रारम्भिक श्लोक

१२२. बृ० सू० १।१।१

१२३. तत्राय शब्दः आगन्तव्यार्थः परिगृह्यते नाधिकारार्थः

—ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य, सूत्र १।१।१, पृ० ४०

१२४. "नित्यानित्यवस्तुविवेकः, इहामुक्तार्थभोगविरागः, समदर्माग्राधानसम्पत् मुमुक्षु-
त्वञ्च" "तस्मात् अवशज्जेन यथोक्तसम्पत्त्यातन्त्र्यमुपदिश्यते ।"

—ब्रह्मसूत्र १।१।१, शांकरभाष्य, पृ० ७२-७३

१२५. "अत्र ब्रूमः । यत् तावदुक्तं धर्मजिज्ञासायाः प्रागपि ब्रह्मजिज्ञासोपपत्तेरिति । तद-
युक्तम् । अत्र हि ज्ञानकर्मसमुत्तदान्मोक्षप्राप्तिः सूत्रकारस्याभिप्रेतः । तथा च
वक्ष्यति 'सर्वविधा च यज्ञादिश्रुतेरश्ववदिति' ।"

—ब्रह्मसूत्र १।१।१, भास्करभाष्य, पृ० २

१२६. ब्रह्मसूत्र ३।४।२६

१२७. बृ० ४।४।२२

१२८. "क्व पुनरुत्पाः कर्मपिधा, किं कार्ये" "स्वरूपे वा" "न तावत् कार्ये" "तस्मात्
साक्षात्कारलक्षणवर्गाभावान्नोपासनाया उत्पद्ये कर्मपिधा । न च कूटस्थानित्यस्य
सर्वव्यापिनो ब्रह्मण उपासनातो विकारसंस्कारप्राप्तयः सम्भवन्ति ।"

—भामती, पृ० ५४

१२९. "नित्यानित्यविवेकादयोऽन्तःकरणधर्माः पूर्वत्रापाकृताः श्रयणशब्देन वा निदिष्टाः
कथमिव सूत्रकारस्य विवक्षिता इति प्रतिपत्तुं शक्यते तेषामनवस्थितत्वात् ।"

—भामती, पृ० ६४

१३०. ब्रह्मसूत्र, १।१।१, भास्करभाष्य ।

१३१. "अतएव श्रुतिः—तस्माच्छान्तो दान्त उपरतस्ति तिस्रु यद्वापितो भूत्वाऽऽत्मन्ये-
वात्मानं पश्येत् सर्वमात्मनि पश्यति इति ।" "तस्मात्तेषामेवानान्तर्ग, न धर्म-
जिज्ञासायाः" "।"

—भामती, पृ० ७३

१३२. बृहदा० ४।४।२३

१३३. "हृदयस्याग्रेज्वरति अध जिह्वाया अय वक्षतः" इत्यध्यायप्रस्ताव्यां क्रमस्य विवक्षि-
तत्वात् । न तथेह क्रमो विवक्षितः ।

—भामती, पृ० ६४

१३४. तस्मात् (तरमे) स पुरमेवाभिगच्छेत् समित्साणिथोत्रियं ब्रह्मनिष्ठम् ।

१३५. "अतः शब्दो हेत्वर्थः । यस्माद् वेद एवाग्निहोत्रादीनां श्रेयःज्ञाधानात्सामित्फलतां
दर्शयति—'तद्यथेह कर्मचितो लोकः क्षीयते, एवमेवायुत्र पुण्यचितो लोकः क्षीयते'
(छान्दो० ८।१।६) इत्यादिः ।" "तस्माद्यथोक्तमाधनसम्पत्त्यनन्तरं ब्रह्मजिज्ञासा
कर्तव्या ।"

—ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य, १।१।१, पृ० ७३-७४

१३६. "यद्ययुक्तं कर्मणां क्षयित्वं ज्ञानस्य च निःश्रेयससाधनत्वमतः शब्देन व्यपदिश्यते

इति । तदगत् । अतः शब्दो हि नृपस्यापदेशको हेतुर्भवति । ... केन नश्य तर्मा ।
अदित्यमुच्यते न जानामहेवाग्निः ।"

—ब्रह्मसूत्र १।१।१, भास्करभाष्य, पृ० ४

१३७. "न हि मन्त्रवृत्तिमन्त्रमन्त्रं विध्यं परित्यज्य समधु शक्यं श्रित्तिवरेणापि भोक्तुम्
अपिनानुमानोपोदन्तिनं च 'तद्येह कर्मचितः' इत्यादिवचनं क्षयिताप्रति-
पादकम् अपाम सोमम्' इत्यादिवचनं मुख्यमन्त्रे त्रयन्त्रुनिनागापादयति ।
यथाहुः पौराणिकाः 'आभूतसंपन्नय रथानममृतरत्नं हि भाष्यते' इति । ... अतः स्वर्गा-
दीनां क्षयिताप्रतिपादकत्वात्, यदाशानस्य च परमपुरुषार्थताप्रतिपादकत्वात् आत्मा-
यथोक्त्याधनत्वात्, तत्रच जिज्ञासेति 'सिद्धम् ।" — भामती, पृ० ३४

१३८. "तदिममुक्तमिति हूमः । ... देश्यश्चक्षुरादिभ्यः ... प्रमितिस्त्रियतां प्रमितिः संवेद-
मनुभय इति ... निरुद्धमानं चान्यदशमचैतन्यं चान्यदिति युक्तम् ।"

—इत्यादि पक्षिषां, ३० सू० भास्करभाष्य, पृ० ६-७

१३९. "खिलनिखिलदुः शानुप न परमानन्दधनग्रहावर्गतिर्ब्रह्मणः स्वभावः, इति राव
निश्चयेन पुरुषार्थ इति । ... तस्मादानन्दधनग्रहात्मतामिच्छता सद्गुपायो
ज्ञानमेवित्यम् ।"

—इत्यादि पक्षिषां, भामती, पृ० ७८

१४०. "अतो भिन्नाभिन्नरूपं प्रत्येति स्थितम् । संग्रहलोकः—

कार्यरूपेण नानात्वमभेदः कारणात्मना ।

हेमात्मना यथाऽभेदः कुण्डलाद्यात्मना भिदा ॥"

—३० सू० भास्करभाष्य, पृ० १८

१४१. परं हि द्वयो गित्यतामाहुः—कूटस्थनित्यतां परिणामिनित्यतां च । तत्र नित्य-

मित्युक्ते मा भूदस्य परिणामिनित्यतेत्याह—तत्र किंचिदिति । ... ण्याहुः—

'कार्यरूपेण नानात्वमभेदः कारणात्मना ।

हेमात्मना यथाऽभेदः कुण्डलाद्यात्मना भिदा ॥' इति । अत्रोच्यते

—कः पुनरयं भेदो नाम यः सहाभेदेनैकत्र भवेत् । ...

तस्माद् भेदाभेदयोरन्यतरस्मिन्नवहेयेऽभेदोपादानैव भेद—

—कल्पना, न भेदोपादानाऽभेदकल्पनेति युक्तम् ।"

—भामती, पृ० ११७-११८

१४२. ब्रह्मसूत्र, १।१।१६

१४३. वही, १।१।१७

१४४. "यत्र केचित् स्वमतिकल्पितदर्शनपरित्राणाय सूत्रार्थं विनाशयन्तो व्याचक्षते-
होष्वरादन्यः संसारी विद्यते, स एव संसारी नेतरोऽनुपपत्तेर्भेदव्यपदेशाच्चेति कथं
सूत्रद्वयमिति चेत् । नैव दोषः । उपाधिकृतभेदमात्राङ्गीकरणादिदमुच्यते । यथा
घटाकाशः पटाकाश इत्याकाशस्य भेदव्यपदेशः कल्पनामात्रेणेति । तदेतदुक्तम् ।
यथाश्रुतसूत्रार्थसम्भवे भक्त्या व्याख्यानस्यापन्यायत्वात् ।"

—ब्रह्मसूत्र, भास्करभाष्य, पृ० २६

१४४. तैत्ति० २।६

१४५. ब्रह्मसूत्र, २।३।४३

१४७. "भेदाभिधौ न न जीवपरब्रह्मणोरित्युक्तमधस्तात्"—

—भाषाणी, पृ० १८३

१४८. "अथाह अस्तु...। चतुर्विधं हि कर्मकारकमुत्पाद्यं प्राप्य विकार्यं वेति । न तावन्मोक्षाख्यं ब्रह्मस्वरूपमुत्पाद्यं...; नापि वर्णाणां ब्रह्माप्यते... न च कियदा विविच्यते...; नापि संस्क्रियते...इति । सख्यं चिन्विधं कर्म न सम्भवतीत्याख्यं तु न शक्यते निरसितुम् ।

—भास्करभाष्य, १।१।४

१४९. 'अथ जीवो ब्रह्मणो भिन्नस्तथापि न तेन ब्रह्म आप्यते ब्रह्मणो विभूत्वेन नित्य-
प्राप्तत्वात् ।'

—भामती, १।१।४, पृ० १२६

१५०. ब्र० सू०, १।२।२३

१५१. मुण्डक० २।१।४

१५२. "....तस्मिन् भूतयोनेः सर्वविकारात्मकं रूपमुपन्यस्यमानं पश्यामः' अस्ति मूर्धा
चक्षुषी...."

—ब्र० सू० भा० भा०, १।२।२३

१५३. 'तद्वस्तुम् । प्रकरणविरोधान् । प्रकरणेति परमकारणे यदीदं रूपं नोपपद्यते
तदान्यत्र संचार्येताप्रस्तुते । प्रत्युत हिरण्यगर्भस्यापीदं रूपं परमात्मद्वारेणोपचर्यते
नान्यथेति स्थितम् ।'

—ब्र० सू० १।२।२३, भास्कर भाष्य, पृ० ४७

१५४. 'पुनः शब्दोऽपि पूर्वस्माद् वियोगं द्योयतन्त्येष्यतां सूचयति । जायमानवर्गमध्य-
गतितस्याभिन्नाध्वनिरूपवतः...तस्माद्विरण्यगर्भं एवं भगवान् प्राणात्मना सर्व-
भूतान्तरः कार्यो निर्दिश्यत इति सांप्रतम्'

—ब्र० सू० १।२।२३, भामती, पृ० २५६-६०

१५५. ब्र० सू० १।३।१०

१५६. छान्दो० २।२३।३

१५८. "तत्र सणयः—किमक्षरशब्देन वर्ण उच्यते, किं वा परमेश्वर इति...वर्ण एवा-
क्षरशब्द इति, एवं प्राप्ता उच्यते—पर एवात्माअक्षरशब्दनाच्यः...अक्षरं परमेश्वर
ब्रह्म ।

—ब्र० सू० १।३।१०, भास्कर भाष्य, पृ० २८५

१५८. "तत्रायमर्थः सांशयिकः किमक्षरशब्देन प्रधानमुच्यते किं वा ब्रह्मेति । किं तावत्
प्राप्तं प्रधानं वक्तुं युक्तं तस्य स्वविकारधारणोपपत्तेरुक्तत्वं युज्यते ।...केचिद-
क्षरशब्दस्य वर्णं प्रसिद्धत्वादक्षरगोच्यार इति पूर्वपक्षयन्ति वैयाकरणदर्शने च
स्कोटः शब्द इत्यवतार्य गकारादयो वर्णा एव शब्दा इति स्थापयन्ति । तदेतदधि-
करणेनासम्बद्धम् ।...."

—ब्र० सू० १।३।१०, भास्कर भाष्य, पृ० ५४

१५९. 'यै तु प्रधानं पूर्वपक्षयित्वाज्जेन सूत्रेण परमात्मैवाक्षरमिति सिद्धान्तयन्ति तैरम्ब-
रान्तधृतेरित्यनेन कथं प्रधानं निराश्रित इति वाच्यम् । अथ नाधिकरणत्वमात्रं
धृतिः, अपि तु प्रशासनाधिकरणता ।...तथाप्यम्बरान्तधृतेरित्यनर्थकम् । एतावद्
वक्तव्यम्—अक्षरं प्रशासनादिति । एतावत्तैव प्रधाननिराकरणसिद्धेः । तस्माद्
वर्णाक्षरतानिराश्रित्यैवास्मार्यः ।'

—ब्र० सू० १।३।१०, भामती, पृ० २८४

१६०. ब्र० सू० १।४।२२

१६१. शांकरभाष्य, ब्र० सू० १।४।२२

१६१. 'केचिदत्र मायावदितो ब्रुवन् । म एवैश्वरः साक्षाद्देहेज्यनुप्रविश्यावस्थितः स एव समारी नादोऽस्ति व्यतिरिक्तो जीवो नामेति । कथं तस्य संसारित्वमिति चेत् । अविद्याकृतनामरूपोपाधिवशादिति । तत्र ब्रूमः...'।

—भास्करभाष्य, ब्र० सू० १।४।२१

१६२. 'ये तु काषाढस्त्रीयमेव सत्तमास्याय जीवं परमान्तोऽगमाचक्षुः, तेषां क्व 'निष्कलं निष्कल्यं घान्तम्' इति न श्रुतिविरोधः ?...'

—भामती, ब्र० सू० १।४।२२, पृ० ४८२

१६४. 'असम्भवरसु सतोऽनुपपत्तेः' ब्र० सू० २।३।६

१६५. शांकरभाष्य, ब्र० सू० २।३।६

१६६. भास्करभाष्य, ब्र० सू० २।३।६

१६७. श्वेता० ६।६

१६८. भास्करभाष्य, ब्र० सू० २।३।६

१६९. 'ननु' न चास्या कश्चिज्जनिता 'इत्यात्मनः सतोऽकारगतवश्रुतेः कथमुत्पत्त्यागका । न चन्यचनमदात्वा पूर्वंः पञ्च इति-युक्तम्...व्याख्यातव्या' ।

—भामती, ब्र० सू० २।३।६

१७०. मुण्डक० २।१।१

१७१. 'ये तु रुपदिककालोत्पत्तिविषयमिदमधिकरणं वर्णयान्तकृत्तः 'सतोऽनुपपत्तेः' इति कथं नो व्याख्येयम् । अविरोधसमर्थनप्रस्तावे चास्य संगतिर्वक्तव्या ।...'

—भामती, २।३।६, पृ० ५८६

१७२. ब्र० सू० २।३।१४

१७३. 'भूतानामुत्पत्तिरनवधिचिन्तितः । अथेदानीमप्ययक्रमश्चिन्त्यते ।'

—शांकरभाष्य, ब्र० सू० २।३।१४, पृ० ५८६

१७४. भास्करभाष्य, ब्र० सू० २।३।१४, पृ० १३३

१७५. भामती, २।३।१४, पृ० ५८६-६०

१७६. 'यद्यप्यत्र ध्रुतिप्रतिषेधो न परिह्रियते, तथाप्युत्पत्तिक्रमे निरूपिते लयक्रमो बुद्धिस्थो विचार्यत इति प्रासङ्गिकधी पादावांतरसङ्गती । भास्करेण सिद्धान्ते स्थित्वाज्जेन...'

—कल्पतरु २।३।१४, पृ० ५८७

१७७. भास्करभाष्य, २।३।१४, पृ० १३३

१७८. 'तत्र नियमे सम्भवति नानियमः'।

—भामती २।३।१४, पृ० ५८६

१७९. ब्र० सू० २।३।३६

१८०. ब्र० सू० २।३।६

१८१. 'येषामीश्वर एव साक्षात् संसारीति दर्शनं तेषां न पूर्वपक्षोऽवकल्पते न सिद्धान्तः ।'

—ब्र० सू० भास्करभाष्य, २।३।६, पृ० १३४

१८२. "यद्यपीदमरादीभ्यो जीवः, तद्यथापुपाद्यवच्छेदेन जीव विवर्धितः प्राप्तिरकारणान्तरा-
रम्भा ।" —भामती, ३।२।६, पृ० ७०३-४

१८३. ब्र० सू०, १।१।१

१८४. कठ० २।७

१८५. भोडगादकारिका, २।३२, माण्डूक्यो०

१८६. ब्र० सू०, ३।२।३७

१८७. "अनेनानन्तरिकेन स्यादेव सर्वगतत्वं ब्रह्मणः सेतुत्वादिवनपरिच्छेदनिगमरणम् ।
...नात पूर्वपक्षाणंका ।" —ब्र० सू० भास्करभाष्य, ३।२।३७, पृ० १०२

१८८. "ब्रह्माद्वैतमिदं स्यादिति न सर्वगतत्वं—सर्वव्यापित्वा सर्वस्य ब्रह्मणा स्वस्वमेव रूपवत्त्वं
मिद्व्यप्यतीत्याह—अनेन सेतुत्वादि निराकरणेन ।....." इत्यादि पक्षिणी

—भामती, ब्र० सू०, ३।२।३७, पृ० ७२७

१८९. "ब्रह्मव्यतिरिक्तस्वभावे सर्वव्यापारेण सर्वसंवेद्यात्मकसर्वगतत्वमिद्विरनपचाका-
शवत् सर्वगत इत्यादिश्रुतिविरोधः । तस्मात् सर्वगतत्वाय ब्रह्मातिरिक्तवस्तुपक्ष-
णात् परमत इति पूर्वपक्ष उन्मज्जतीति शंका । न वास्तव सर्वगतत्वं किन्तु प्रपञ्चेन
मिच्छातादात्म्यमित्याह—अद्वैत इति ।"

—कल्पतरु, ब्र० सू०, ३।२।३७, पृ० ७२७

१९०. अष्टमः पृथ्वीय, पाद द्वितीय का अष्टम अधिहरण, मूत्र समया ३८ से ४१ तक ।

१९१. "केचित् पुनरान्तर्धर्मिण्यापारो नियोगः स फलहेतुरिति मन्यन्ते । तदयुक्तम् ।
तद्व्यापारस्य नित्यत्वात् सर्वप्राणिसाधारण्याच्च न केनचिदधिकारिणासी निर्व-
त्येते । न हि नित्यस्य साधनत्वमुपपद्यते । सव्यापारो हि प्रयत्ने पुष्टयो निवृज्यते
तस्मादममीचीनमिति ।

—भास्करभाष्य, ३।२।४१, पृ० १७३

१९२. "ये पुनरन्तर्धर्मिण्यापारनया फलोत्पादनया नित्यत्व सर्वसाधारणत्वमिति मन्य-
माना भाष्यकारीयमधिकरण दूषणवद्भूवस्त्वेषो व्यावहारिकव्याप्तिनीतिनिव्य-
विभागावस्थापामिति भाष्य व्यापक्षीत ।" —भामती, ३।२।४१, पृ० ७३३

१९३. पौडगाधिकरण, ३।३।२७-२८

१९४. ब्र० सू०, ३।३।२८

१९५. "ते नः कृताः कृतादेनमो देवाः विपृता स्वस्तये"

नोट—'भास्करभाष्य' मे यह अशुद्ध छप गया प्रतीत होता है—

"तेन कृताः कृतादेनसस्य विद्यादेशाः विपृता स्वस्तये"

१९६. "शब्दमानस्य यस्यापि सवमानं नियच्छतीति ।"

१९७. "प्रियेषु स्तेषु मुकृतमयिषेषु च दुष्कृतम् ।

त्रिमूज्य ध्यानयोगेन ब्रह्माप्येति सनातनमिति ॥"

१९८. भास्करभाष्य, ३।३।२८, पृ० १८५-६

१९९. "ये तु परस्य विदुषः मुकृतदुष्कृते कथं परम सनातन इति शंकोत्तरतया सूत्रं
व्याचक्षुः..." इत्यादि पक्षिणी । —भामती, ३।३।२८, पृ० ८११

२००. ब्र० सू०, ३।३।२९

२०१. "एतेन मार्गेण प्रतिपद्यमाना इमं मानवमावर्तं नावर्तन्ते" — छान्दोग, ४।१५।

२०२. भास्करभाष्य, ३।३।२६, पृ० १८६

२०३. भामती, ३।३।२६, पृ० ८१२-१३

२०४. ब्र० सू०, ३।४।२६-२७

२०५. बृहदार०, ४।४।२२

२०६. प्रवृत्ताश्रयनिषिद्ध, ६।२१

२०७. बह्वी, ६।२२

२०८. जादवलोपनिषद्, ४

२०९. ईशा०, २

२१०. भास्करभाष्य, ३।४।२६, पृ० २०७-६

२११. भामती, ३।४।२६-२७, पृ० ८६८-६००

२१२. छान्दोग, ४।१५।५

२१३. भास्करभाष्य, ब्र० सू०, ४।३।७

२१४. उद्भूत भास्करभाष्य, ४।३।१३

२१५. भास्करभाष्य, ४।३।१३

२१६. भामती, ४।३।७

२१७. मृण्मयोपनिषद्, ३।२।६

२१८. प्रवृत्ता०, ६।१५

२१९. छान्दोग, ६।१५।२

* भामती, ब्र० सू०, ४।३।७

२२०. "नाविद्या ब्रह्माश्रया, किंतु जीवे, सा त्वनिर्वचनीयेत्युक्तं...अन्याश्रया तु कथमन्य-
स्योपकरोति, अतिप्रसंगात् ।" — भामती, १।१।४, पृ० १२६-२७

२२१. ब्र० सू०, १।१।१२-१६

२२२. तैत्तिरीयोपनिषद्, २।१, २, ३, ४

२२३. "इदं त्विह वक्तव्यं...इति च विकारार्थे मयट्प्रवाहे सत्यानन्दमय एवाकस्मादर्थ-
जरीत्यायेन कथमिव मयटः प्राप्चुर्यर्थत्वं ब्रह्मविषयत्वं चाधीयत इति ?.....
अत्रोच्यते—यद्यपि अन्नमयादिष्व इवानन्दमयादन्योऽन्तर आत्मनि न श्रूयते..."

— भास्करभाष्य, १।१।१६

२२४. "स्वमत्युन्नेक्षितहेत्वाभातविजृम्भितेयं गमनिका न श्रूयन्मुक्ता सूत्रानुगता वा ।
कथमिह तावदस्यस्वार्थान्तरतमस्यासङ्कीर्तनात् प्रकरणपर्यवमानमानन्दमये लक्ष्यते ।
...यद्यप्यन्नमये विकारार्थो मयट्प्रत्ययः प्राणमयादिषु तु न विकारार्थः सम्भवति ।
...स्वार्थे मयट्प्रत्ययो वृत्तिबाह्यत्वविवक्षया वा ।..."

— भास्करभाष्य, १।१।१६, पृ० २७

* भास्करभाष्य, ब्र० सू०, ४।१।१

* न च—प्राणमयादिषु विकारार्थत्वायोगात् स्वाधिको मयट्प्रति युक्तम्; प्राणाद्युपा-

ध्यवच्छिन्नो ह्यात्मा भवति प्राणादिविकारः, घटाकाशमिव घटविकारः । न च सरथर्थे स्वाधिकस्त्वमुचिनम् ।”

—भामती, १।१।१२, पृ० १७-७६

२२५. भास्करभाष्य, १।१।१६, पृ० २७

२२६. भामती, १।१।१६, पृ० १८७

२२७. “मयद्विकारे मुख्यः श्रद्धागण्यः परब्रह्माणि मुख्यः अभ्यस्यमानानन्दगण्यद्वय-
प्रकृत्यर्थ एव मुख्यो न मयदर्थे । पूर्ववत्ते एतत्प्रतिपलङ्घनम्, आनन्दगण्यद्वयस्यान्त-
मयादिविकारप्रायशःशरीरप्रायश्च स्यात् । उत्तरे तु पक्षे पुनरुक्तद्वयस्यावयवप्राय-
पाठस्यैव बाधनम्, अनुगुणं तु मुख्यव्रित्तयमित्यर्थः ।”

—कल्पतरु, १।१।१६, पृ० १८७

२२८. छां०, २।२३।१

२२९. “शालम्बु सर्जकाश्याश्चकणिकः मस्यसम्बरः ।

अश्वकर्णः कथायः स्याद् व्रणस्वेदकफकुमीन् ।

श्रद्धाविद्विध्याधियंयोतिकर्णगदान् हरेत् ॥”

—निघण्टु, घटादिवर्ग

२३०. पञ्च०, ६।१५

२३१. भामती, ३।४।२०, पृ० ८८४—६०

२३२. शां० भा०, ३।४।२०

२३३. भास्करभाष्य, ३।४।२०

२३४. “कर्तास्मि कश्चिज्जगतः स धैकः स सर्वगः स स्रवणः स सित्यः ।

इमाः कुहेकविदम्बनाः स्युस्तेषां न येषामनुशासकस्त्वम् ॥”

—स्याद्वादमञ्जरी, पृ० २१

२३५. “तदीश्वरः कृष्णापराधीनो वीतरागस्वतः प्राणिनः कपूय कर्मणि न प्रवर्तयेत्,
तच्चोत्पन्नमपि नाधितितिष्ठेत्, तायन्मात्रेण प्राणिनां दुःखात्पुटादात् त हीश्वरा-
धीना जनाः स्वातन्त्र्येण कपूयं कर्म कर्तुं महन्ति । तदनधिष्ठितं वा कपूयं कर्म-फलं
प्रमोतुमुत्सहते । तस्मात् स्वतन्त्रोऽपीश्वरः कर्मभिः प्रवर्त्यत इति दृष्टविपरीतं
कल्पनीयम् । तथा चायमपरो गण्डस्योपरि स्फोट इतरेतराश्रयात्त्वयः प्रसज्येत,
कर्मणेश्वरः प्रवर्तनीय ईश्वरेण च कर्मेति ।” —भामती, २।२।३७, पृ० ५६८

२३६. (अ) ‘स हि यदि नाम स्वाधीनः सन् विश्वं विधत्ते परमाकारणिकश्च त्वयाय पर्यते
तत् कथं सुखितायस्याभेदवृन्दस्यगुटितं घटयति भुवनमेकान्तशर्मसपत्कान्त-
मेव तु न किं निमिमोते । अयं जन्मान्तरोगाजिततत्तदीयशुभाशुभकर्मप्रेरितः
सस्तथा करोतीति । दत्तस्तद् हि स्ववशात्वाय जसांजनिः ।....’ इत्यादि पक्षिषां

—स्याद्वाद० पृ० २६

(ब) किं च प्रेक्षाशतां प्रवृत्तिः स्वार्थकारण्याभ्यां व्याप्ता । ततश्चायं जगत्सर्गं व्या-
प्रियते स्वार्थात् कारण्याद्वा । न स्वार्थात् तस्य कृतकत्वत्वात् । न च कार-
ण्यात् परदुःखप्रहाणेच्छा हि कारण्यम् । ततः प्राक् सर्गाज्जीवानां निन्द्य-
गरीरविषयानुत्पत्तौ दुःखाभावेन कस्य प्रहाणेच्छा कारण्यम् ।”

—वही, पृ० ३०

२१४. भामती : एक अध्ययन

२३७. त्र० सू०, २।३।४३-४३

२३८. श्रीमद्भगवद्गीता, १५।७

२३९. "न हि तावदनवयवेष्ववरस्य जीवा भविष्यन्मृतेऽपि अनाः । अपि च जीवानां ब्रह्मणस्यै तद्गता वेदना ब्रह्मणो भवेत् । ... तथा भेदाभेदयोः परस्परविरोधिनोरकथाः समवायान्नाशत्वं जीवानाम् ।" इति ।
—भामती, २।३।४३, पृ० ६२२

२४०. "नस्मादद्वैते भाविके स्थिते जीवभावस्तस्य ब्रह्मणोऽनाद्यनिर्यचनाया विशेषणतः भेदादेकस्यैव विषयस्य दण्डाद्युत्पत्तिभेदात्प्रतिविम्बभेदाः । ... एवमविरोधोऽप्यनविगमे जीवे ब्रह्मभाव इति सिद्धे जीवो ब्रह्माण इव तत्तत्पत्तया न भिन्न इति तात्पर्यार्थः ।"
—भामती, अशाधिकरण, पृ० ३०३

२४१. 'अद्वैतग्रन्थकोश' (देववाणीपरिषद्, १, देशप्रिय पार्करोड, कलकत्ता में प्रकाशित) में इसमें रचयिता का नाम श्री अनुसूतिस्वरूपाचार्य लिखा है किन्तु यही इस उल्लेख का स्रोत नहीं दिया गया है ।

२४२. A History of Indian Philosophy, Vol. II. p. 46

२४३. प्रकटार्थ० १।३।३०

२४४. "वाचस्पतिना प्रवचान्तरपरिणाम्ययिष्याश्रयस्य जीवस्याभ्युपगतमिति तत्परिणाम-भूतज्ञानेच्छादिमत्त्वमपि जीवस्यैव युज्यते नेश्वरस्य, अतः ईश्वरसद्भावं व्यवहरन्मपि स च सर्वज्ञत्वाद्यनुपपत्तिहेतुमाश्रयस्यावच्छस्पतिः परमेश्वरपरमपललापेति केवाचिद् दूषणम्..."
—परिमल, पृ० ३३४, १।३।३०

२४५. कल्पतरु, पृ० ३३४, १।३।३०

२४६. "जीवाज्ञाते परमेश्वरे श्रुतिशकले रजतस्येवारोप उपपद्यत इति परिहाराभिप्रायः"
—परिमल, पृ० ३३४, १।३।३०

२४७. शां० भा०, पृ० ८०५, ३।३।२६

२४८. भामती, पृ० ८०६, ३।३।२६

२४९. प्रकटार्थ, पृ० ८५६

२५०. कल्पतरु, पृ० ८०६, ३।३।२६

२५१. वही

२५२. प्रकटार्थ०, भाग-२, पृ० १११०

२५३. सांख्यकारिका, ३३

२५४. शां० भा०, त्र० सू०, ३।४।५१

२५५. भामती, पृ० ६२४-२५, ३।४।५१

२५६. प्रकटार्थ०, पृ० ६६५

—उद्धृत कल्पतरु, पृ० ६२४, ३।४।५१

२५७. कल्पतरु, पृ० ६२४, ३।४।५१

२५८. बृहदा०, २।४।५

२५९. प्रकटार्थ०, पृ० ६८६

२६०. "सहकार्यन्तरविधिः पक्षेण तृतीयं तद्वत्तो विध्यादिवत्"

(त्र० सू० ३।४।४७) सूत्र की भामती में ।

२६१. कुमारिल में तन्त्रवातिक में कहा है—

“विधिरत्यन्तमप्राप्ते नियमः पाश्चिके सति ।

तत्र धान्यत्र च प्राप्ते परितस्त्येति गीयते ॥”

२६२. उद्धृत, शाबरभाष्य, १०।४।२१

२६३. वाल्मीकिरामायण, कि० १७।३६

२६४. कलन्तक, ३।३।४७

२६५. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 147

२६६. भामती, पृ० ५५-५७, १।१।१

२६७. सांख्यकारिका, ५

२६८. सां० तत्त्वकी०, पृ० ८२, कारिका ५, गुल्मपट्टल संस्करण

२६९. “इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमध्यदेश्यमव्यभिचारि व्यवसायात्कं प्रत्यक्षम्”

—न्या० सू० १।१।४

२७०. प्र० वा० २।५२३

२७१. “ननु ब्रह्म नाम चक्षुरादिकमिन्द्रिय तत्प्रतीत्य यदुत्पद्यते तत्सैव प्रत्यक्षत्वमुचितं
नान्यस्य इति, तदसत्, आत्ममात्रसापेक्षानामिन्द्रियनिरपेक्षानामप्यवधिमनःपर्याय-
केवलानां प्रत्यक्षत्वाविरोधात् ।”

—जैनदर्शनसार, पृ० ३०, जयपुर संस्करण, १९६३

२७२. जै० सू० १।१।४

२७३. भामती, पृ० ५८, पक्ति २ से ४, १।१।१

२७४. “सुखादीनां साक्षिवेद्यत्वादात्मनश्च स्वयंप्रकाशत्वात् मनसः क्वचिदपि साक्षात्कार-
हेतुत्वाप्रतिपत्तेः”

—तत्त्वप्रदीपिका, पृ० ५३२

२७५. तत्त्वप्रदीपिकाव्याख्या, पृ० ५३२

२७६. आत्मतत्त्वविवेक, पृ० २३०, चौखम्बा संस्करण, १९४०

२७७. वेदान्तपरिभाषाकार ने साक्षी का परिचय देते हुए कहा है—“तत्त्व प्रत्यक्षं पुनर्द्वि-
विधं जीवसाक्षि ईश्वरसाक्षि चेति । तत्र जीवो नामान्तःकरणावच्छिन्नं चैतन्यम् ।
तत्साक्षि तु अन्तःकरणोपहितं चैतन्यम् । अन्तःकरणस्य विशेषणत्वोपाधित्वाभ्या-
मनयो भेदः ।”

—वेदान्तपरिभाषा, पृ० ७६, चौखम्बा संस्करण, १९६३

२७८. भामती, पृ० २३५

२७९. तत्त्वप्रदीपिका, पृ० ५७१-७२

२८०. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 216

२८१. तत्त्वबोधिनी, प्रथम अध्याय, पृ० ३१८-१९, सरस्वती भवन, संस्करण, १९४१

२८२. “न हि ज्ञातु कश्चिदत्र संदिग्धे—ताहमेवेति”

—भामती, पृ० ५

२८३. वेदान्ततत्त्वविवेक, पृ० ५०५, मैसूर विश्वविद्यालय संस्करण, १९५८

२८४. भा० भा०, ३।३।३१, पृ० ८१३-४

२८५. भामती, ३।३।३१, पृ० ८१४

२१६. भामती : एक अध्याय

२८६. "श्रुतिलिखवाक्यप्रकरणस्थानसमाख्यानां समवाये पारदोच्यमर्थविप्रकर्षोत् ।"

—जै० सू०, ३।३।१८

२८७. कल्पतरु, ३।३।३१, पृ० ८१४

२८८. कल्पतरु परिमल, ३।३।३१, पृ० ८१४

२८९. "श्रुतिलिखवाक्यप्रकरणस्थानसमाख्यानां समवाये पारदोच्यमर्थविप्रकर्षोत्"

—जै० सू०, ३।३।१८

२९०. भामती, ३।३।३१, पृ० ८१५

२९१. वार्तिक, भाग प्रथम, पृ० १४०, कलकत्ता संस्करण, १९३३

२९२. अध्याकार को भावरूप सिद्ध करने के लिए वेदान्तिगण इस प्रकार कहा करते हैं—

"तमालश्यामलजामे निर्वाधे जाग्रति स्फुटे ।

द्रव्यान्तर तमः कस्मादकर्मादवलप्यते ॥"

अर्थात् तमाल वृक्ष के पत्तों के समान श्यामरूप वाले तम का प्रत्यक्ष प्रमाण से अनुभव होता है । अतः उसका अपलाप किसी प्रकार नहीं किया जा सकता ।

तम की उत्पत्ति परमाणुओं से नहीं हो सकती किन्तु अविद्या से उसकी उत्पत्ति हो सकती है । चित्तुखाचार्य ने कहा है—"अस्मन्मते न तमस्तमोऽवयवैरा-
रब्धं, तस्य भूतकारणामेघण्डलान्महाविद्युदादिजन्मवज्जन्माभ्युपगमात् ।"

—तत्त्वप्रदीपिका, पृ० २८—३१, निर्णय सागर, १९१५

२९३. नासदीयसूक्त, ऋग्वे०, १०।१२९

२९४. वार्तिक, पृ० १४०

२९५. संक्षेपणारीरक, १।३१९

२९६. "आश्वयत्त्वविषयत्वभागिनी निविभागचित्तिरेव रेवला ।

पूर्वासिद्धतमसो हि पश्चिमो नाऽऽश्वयो भवति नापि गोधरः ॥"

—संक्षेपणारीरक १।३१९, काशिका यन्त्रालय संस्करण, संवत् १९४४

२९७. गीता, १८।७२

२९८. वही, १८।७३

२९९. वही, ११।८

३००. वही, ७।२५-२६

३०१. वही, ५।१५

३०२. वही, ४।४०

३०३. मां० भा०, ब्र० सू०, १।४।३, पृ० ३८०

३०४. मां० भा०, पृ० १६-१७, ब्र० सू० १।१।१

प्रचय-गमन

आकर्षक भाषा-शैली, अविच्छेद्य तर्क-व्यूह एवं उत्कट पाण्डित्य के योग से कभी-कभी ऐसी रचनाओं का जन्म हो जाता है जो कि तात्कालिक साहित्य में मूर्धन्यस्थानाभिषिक्त हो जाया करती है, किन्तु ऐसी रचनाएँ स्थायी नहीं बन पाती और एक टूटती हुई उत्का के समान क्षणिक प्रकाश-पुंज को जन्म देकर स्वयं भी अज्ञातता के गर्भ में विलीन हो जाती है, किन्तु कुछ रचनाएँ ऐसी भी होती हैं जो एक शाश्वत ज्योति के रूप में प्रदीप्त रहती हैं और पश्चाद्भावी संततियाँ उनसे प्रकाश व प्रेरणा प्राप्त करके लाभान्वित होती रहती हैं। हम प्रकार की रचनाओं की, अन्य विशेषताओं के साथ-साथ, सबसे बड़ी विशेषता होती है, विषय का गम्भीर विवेचन। 'भामती' इसी कोटि की रचना है। इसीलिए यह स्थायी समादर की पात्र बन सभी है। प्रस्तुत उन्मेष में वाचस्पति मिश्र के उत्तरवर्ती अद्वैतवेदान्ताचार्य किस प्रकार 'भामती' से प्रभावित व प्रेरित हुए हैं, इस जिज्ञासा के सन्दर्भ में परवर्ती वेदान्त-साहित्य से कुछ ऐसे स्थल चुनने का प्रयास किया जा रहा है जो 'भामती' की 'भा' से पूर्णतः भास्वरित हैं।

(१) 'भामती' का व्याख्या-परिवार

किसी ग्रन्थ का महत्त्व उसके व्याख्या-परिवार की कसौटी पर निखरा करता है। 'निघण्टु' के शब्द-संकलन का मूल्यांकन भास्काचार्य के निरुक्त ने किया। 'निरुक्त' के गम्भीर तल का स्पर्श दुर्गाचार्य के भाष्य के बिना सम्भव न था। शाबरभाष्य को कुमारिल भट्ट द्वारा रचित व्याख्यात्रयी ने जो महत्त्व प्रदान किया, दार्शनिक जगत् उससे झलीझाली अवगत है। वेद के मूलमन्त्र यदि भाष्यकारों के द्वारा व्याख्यात न होते तो, जैसा कि कीर्त्तस जैसे महर्षि ने मन्त्रों की निरर्थकता का आरोप किया था, वह अमिट रह जाता। किन्तु कुशल व्याख्याताओं ने 'जर्धरी तुर्करी तु' जैसे अस्पष्ट मन्त्रार्थों को प्रकाशित करते हुए कहा—'नैष स्थाणोरपराधो यदेनमन्त्रो न पश्यति।'। हाँ, यह बात दूसरी है कि व्याख्याता का जितना विशाल अध्ययन और विकसित ज्ञान होगा, उतना ही अधिक शैलिक ग्रन्थों का आशय प्रकट हो सकेगा। सबका ज्ञान समानस्तरीय नहीं होता, जैसा कि श्रुवेद ने कहा है—

यस्यन्तः कर्णयन्तः सखायो मनोवज्रदेवसमा वभूवुः ।

यादृक्तांश उपकक्षास उ त्वे ह्रवा इव स्तात्वा उ त्वे दहश्रे ॥^२

अर्थात् नेत्र एवं श्रोत्र वाले यभी मनुष्य समान दृष्टिगोचर होने हैं किन्तु उनका मानव विकास समान नहीं होता, यथा किमी जलाशय में जानुपर्यन्त जल होता है, किमी में कक्ष तक और किमी में उससे भी अधिक । उनमें अवगाहन करके ही उनके गाम्भीर्य का ज्ञान हो सकता है, उसी प्रकार किसी विद्वान् के शब्द-सागर का मन्थन करने के पश्चात् ही उसके ज्ञान-गाम्भीर्य का पता लगा करता है ।

शांकरभाष्य का गाम्भीर्य और प्रसादगुण 'भामती' के द्वारा बहुगुणित होकर जगमगा उठा है । इसी प्रकार 'भामती' के भाव-गाम्भीर्य को प्रकाशित करने के लिए दिशिष्ट विद्वानों के द्वारा उसकी व्याख्याएँ संसृष्ट हुईं । आर्कष्ट ने उन व्याख्याओं में तीन के नाम दिये हैं—(१) भामती तिलक, (२) भामती विलास, (३) कल्पतरु । प्रो० दासगुप्त जैसे इतिहासविदों ने 'भामती' की चार व्याख्याओं का उल्लेख किया है—(१) भामती तिलक, (२) वेदान्त कल्पतरु, (३) भामती विलास, (४) भामती व्याख्या । इनके अतिरिक्त 'ऋजुप्रकाशिका' नाम की व्याख्या भी 'भामती' पर है । इस समय इनमें से दो व्याख्याएँ मुद्रित हैं—(१) वेदान्तकल्पतरु, (२) ऋजुप्रकाशिका ।

१. वेदान्तकल्पतरु

इसके रचयिता श्री अमलानन्द सरस्वती का समय लगभग १२५० ई० माना जाता है ।^१ इन्होंने श्री अगुभवानन्द को अपना दीक्षागुरु, आनन्दारमयती को परमगुरु तथा चित्तमुलाचार्य के शिष्य श्री सुखप्रकाश को अपना विद्यागुरु माना है—

स्वयंप्रभमुखं ब्रह्म दयारहितविग्रहम् ।

ययार्यानुभवातन्दपदगीतं गुरुं नमः ॥

विद्याप्रश्रयसंपमाः शुभफला यत्संनिधिस्थानतः

पुंसां हस्तगता भवन्ति सहसा कारुण्यवीक्षावशात् ।

आनन्द्यात्मयतीश्वरं तमनिशं वन्दे गुरुणां गुरुं

लब्धं यत्पवपययुग्ममनघं पुण्यैरनन्तं मया ॥

ग्रन्थप्रारम्भविषाः स्फुटन्ति मुकुला यस्योदये

कौमुदा व्याकुर्वत्यपि यत्र मोहतिमिरं लोकस्य संशाम्यति ॥

प्रद्योत्तारकदिव्यवीप्ति परमं ध्योमापि नीराजयते

गोभिर्यस्य सुखप्रकाशशशिनं तं नोमि विद्यागुरुम् ॥^२

अमलानन्द सरस्वती ने अपने आश्रयशता के रूप में कृष्ण और महादेव दो नामों का उल्लेख किया है ।^३ नीलकण्ठ शास्त्री ने अपने इतिहास में लिखा है कि यादव वंश के राजा कृष्ण जेतुगी के पुत्र थे (अमलानन्द ने कृष्ण के पिता का नाम जैत्रदेव लिखा है)^४ । कृष्ण का शासनकाल १२४७—६० ई० माना जाता है । कृष्ण के पश्चात् महादेव ने १२६०—७१ ई० की अवधि में शासन किया । तत्पश्चात् कृष्ण के पुत्र रामचन्द्र^५ के

१२७१ ई० में शामन संभाला। १२६४ ई० में अलाउद्दीन खिलजी ने आक्रमण कर उसे पराभूत किया।^{११}

अमलानन्द सरस्वती ने भामतीव्याख्या का ही अनुसरण करते हुए 'भामतीव्याख्या' ग्रन्थ की रचना की थी। उसके प्रारम्भ में लिखा है—

हरिहरलोत्तावपुषी परमेष्ठी व्यासशंकरं नत्वा ।

वाचस्पतिमतिविम्बितमादर्शं प्रारभे विमलम् ॥

इससे स्पष्ट हो जाता है वे वाचस्पति मिश्र के प्रति कितनी श्रद्धा रखते थे। वाचस्पति मिश्र की आलोचना जहाँ-जहाँ प्रकटार्थकार ने की है, वहाँ-वहाँ श्री अमलानन्द सरस्वती ने प्रबल युक्तियों से उसका निराकरण एवं वाचस्पत्यमत की स्थापना की है। अमलानन्द सरस्वती के इस पक्ष से यह स्पष्ट हो जाता है कि वाचस्पति के लिए उनके हृदय में कितना महत्त्वपूर्ण स्थान था

पदवाच्यप्रमाणाब्धेः परं पारमुपेययः ।

वाचस्पतेरित्यर्थोऽप्यवोप इति साहसम् ॥^{१२}

यहाँ तक कि वाचस्पति मिश्र को वाक्त्तिकार का पद भी उन्होंने प्रदान करने में संकोच नहीं किया। अमलानन्द सरस्वती की दृष्टि में वैदिक सम्प्रदाय के प्रति वाचस्पति मिश्र की सबसे बड़ी देन यह रही है कि उन्होंने उस वैदिक पद्य को नष्ट होने से बचा लिया, उसकी प्राणरक्षा वाचस्पति के ही हाथों हुई—

वैदिकमार्गं वाचस्पतिरपि सम्यक्सुरक्षितं चक्रे ।^{१३}

'वेदान्तकल्पतह' वस्तुतः 'भामती' के गम्भीर भावों का प्रकाशन जिस सफलता से कर पाया है, वैसा श्रेय किसी अन्य व्याख्याग्रन्थ को प्राप्त नहीं हो सका। भामतीरूपी समुद्र के गम्भीर अन्तःस्थल में पैठकर अमलानन्द सरस्वती ने उसके वैशिष्ट्यमुक्ताओं का संचय कर उन्हें सार्थमूलभ बनाने का सुन्दर प्रयास किया है। 'भामती' की एक-एक विशेषता पर टीकाकार का हृदय गद्गद हो उठा है और उसे श्लोक के परिधान में सुसज्जित करने को लालायित हो उठा है।

'भामती' की तीसरी पीढ़ी की व्याख्या अर्थात् 'भामती' की व्याख्या की व्याख्या के रूप में दो महत्त्वपूर्ण व्याख्याएँ उपलब्ध हैं—'कल्पतरुपरिमल' और 'आभोग'। ये दोनों 'वेदान्तकल्पतह' की व्याख्याएँ हैं। 'कल्पतरुपरिमल' की रचना १६वीं शताब्दी^{१४} में आचार्य क्षणपदीक्षित ने की। उन्होंने अमलानन्द की 'कल्पतह' व्याख्या को अन्य सब व्याख्याओं का मार्गदर्शक माना है—

यावन्तो निर्विशन्ते त्रिषुषां व्याख्यानघातुर्गभेदाः ।

सर्वेषामपि तेषामयमवकाशं ब्रूति पुष्पकवत् ॥^{१५}

उनका कहना है कि कल्पतह के समस्त गम्भीर भावों का वर्णन उनकी स्वयं की शक्ति के परे है—

दृष्टमिहानिगभीरे कथदाशयवर्त्तनं मया क्रियते ।

मुच्यन्ति ततोऽपि वृथाः कतिपयश्चनप्राश्नान्निधेः ॥^{११}

परिमलकार ने 'कल्पतरु' की व्याख्या के माघ-माघ पर-पर भाष्य और 'भामती' की अन्तर्दृष्टियों का स्पष्टीकरण प्रस्तुत करने का इरादा प्रयोग किया है। पुनरपि 'परिमल' एक मीमांसाबहुल व्याख्या है जहाँ 'कल्पतरु' वाचस्पति मिश्र के अनुरूप वेदुष्य के अनुसूच विस्तृत दार्शनिक क्षेत्रों को प्रस्तुत करती है। जैन, बौद्ध जैसे वेद-बाह्य मतवादों का स्पष्टीकरण 'कल्पतरु' तक ही सीमित प्रतीत होता है।

'कल्पतरु' की एक अन्य व्याख्या 'आभोग' है इसके निर्माता आचार्य लक्ष्मोत्तसिंह (१३वीं शताब्दी)^{१२} हैं। वे नारायणभट्ट को अपना गुरु मानते हैं—

नारायणभट्टयोगीन्द्रगुरुर्बनुग्रहयोगतः ॥^{१३}

परिमलकार और आभोगकार की निचार-शैलियों में महान् अन्तर है। जैसाकि कहा जा चुका है—अप्यपरीक्षित पूर्वमीमांसा के महान् पंडित थे। अतः 'परिमल' का व्यक्तित्व मीमांसा-प्रधान है। मीमांसा के अधिकरण-ग्रह में पाठक उलझ-सा जाता है। यदि 'परिमल' में से मीमांसा का जाल निकाल दिया जाए तो उसके अवशिष्ट कलेवर में 'भामती' के आरम्भिक छात्र के लिए कोई सहायक सामग्री शेष न रह जायेगी। इसके अनिश्चित एकाग्र स्थान पर परिमलकार ने 'भामती' और 'कल्पतरु' की दृष्टियों का निराकरण करने का भी प्रयास किया है, जिसकी चर्चा पहले आ चुकी है।

बिना इसके विपरीत आचार्य लक्ष्मोत्तसिंह ने 'भामती' और 'कल्पतरु' के दृष्टि-कोण का पोषण किया है।^{१४} लम्बे शास्त्रार्थ में छात्रों को न उलझाकर मूल और उनके व्याख्यानों की गुगम बताने का ही उनका प्रयास रहा है। भाष्य, 'भामती' और 'कल्पतरु' के सम्पादकण भी 'आभोग' से पूर्णतया लाभान्वित होते हैं क्योंकि उसके लेखक ने श्रुत-पाठ, पाठभेद एवं मूल के व्याख्यानों को ऐसी स्पष्ट शैली में आवद्ध कर दिया है कि किसी प्रकार का संदेह रह जाय नहीं जाता। भाष्य, 'भामती' और 'कल्पतरु'—तीनों की गम्भीरता से आभोगकार का हृदय सुपरिचित है—

एवाहं ख कल्पतरुः ख च सूत्रतयोऽम्:

वाचस्पतेः ख नु गभीरतरं च भाष्यम् ।

एवं स्थितेऽपि धियुतं त्रितयं कथं चित्

किं दुष्करं गुरुत्तमिह कटाक्षभाजम् ॥^{१५}

२. श्रुतप्रकाशिका

'भामती' पर 'श्रुतप्रकाशिका' नामक एक व्याख्या और है जो कि अक्षण्डानन्द-यतिराट् द्वारा विरचित है। श्री अक्षण्डानन्दयतिराट् का पूर्वाश्रम का नाम रंगनाथ था। उनके पिता का नाम कालहस्तिरय्या तथा माता का नाम यज्ञाम्बा था।^{१६}

श्री अक्षण्डानन्दयतिराट् ने रत्नकोश^{१७} नामक ग्रन्थ पर भी 'रत्नकोशप्रकाशिका' नाम की व्याख्या लिखी थी जैसाकि अन्त्याख्यधिकरण के उपसंहार में 'श्रुतप्रकाशिका'

व्याख्या में 'महत्कृतस्त्वकोणप्रकाशिकाह्याख्यायाम्' इस उक्ति से प्रतीत होता है।

'शृंगुप्रकाशिका' अन्वर्थनाम्नी व्याख्या है। यह भामती के गृह्यण्य को मूल शब्दों में सर्वगम्य व सुबोधरीति से प्रकाशित करती है। अमलानन्द परम्परा की कलात्मक व्याख्या यैदृश्यपूर्ण है, अतः प्रायः सामान्य पाठक की पहुँच से बाहर है। 'शृंगुप्रकाशिका' 'भामती' को अपेक्षाकृत सरल शैली में समझाने का मुख्य प्रयास करती है। भामती पर किए गये आक्षेपों का उत्तर देने तथा विषयों को गूढ़ता एवं गूढ़मत्ता की बाधों तक ले जाने में दतिराट् की रुचि प्रतीत नहीं होती। 'भामती' में स्थित भौममांसा के जो अधि-करण आगे चलकर आचार्य अण्णदीक्षित के हाथों में पहुँचकर दुर्गम दुर्गम का रूप धारण कर गये थे, श्री अछण्डानन्ददतिराट् के द्वारा कभी वे सर्वप्रसादा रूप में व्याप्यता हो चुके थे। 'भामती' के आशय को कितनी सरलता से इन्होंने समझाने का प्रयास किया है, इसका एक उदाहरण प्रस्तुत है।

भामतीकार ने भेदाग्रह को अध्यास का व्यापक बतलाकर आत्मा तथा अनात्म में चित्, जड़, विषय, विषयी आदि रूप से भेदग्रह बतलाकर भेदाग्रह की निवृत्ति में भेदाग्रह के व्याप्य अध्यास की निवृत्ति आत्मा व अनात्मा में बनलायी है। यहाँ शृंगुप्रकाशिकाकार ने अहंकारातिरिक्त आत्मा में अहंकार से भेदाग्रह होने में अध्यास बन सकता है, यह प्रश्न उपस्थित किया है तथा कहा है कि अहंकारातिरिक्त आत्मा की मत्ता में कोई प्रमाण नहीं, क्योंकि अहमित्याकारक प्रत्यक्ष अहंकार की ही आत्मा सिद्ध कर रहा है, अतः प्रत्यक्षप्रमाण से अहंकारातिरिक्त आत्मा की सिद्धि नहीं हो सकती। व्यक्तिरूप लिंग न होने से अनुमानप्रमाण का प्रसार भी नहीं और आगम को अहंकार के आत्मत्वबोधक अहमित्याकारक अनुभव से विरुद्ध होने के कारण उपचरितार्थक मानना होगा, अतः वह भी अहंकारातिरिक्त आत्मा की सिद्धि नहीं कर सकता।^{१३} किन्तु उनका यह स्वतन्त्र लेख आत्मा तथा अनात्म में भेदग्रह होने से अध्यास नहीं बन सकता, इसी अर्थ की स्पष्टाभि-व्यक्ति करा रहा है।

इस प्रकार व्याख्या-शैली अतिसरल, बालसुबोध व बहुरथ-परिपूर्ण है तथा 'भामती' के प्रत्येक पद का व्याख्यान करने का प्रयास किया गया है। इस व्याख्या में 'कल्पतरु' का कहीं-कहीं आश्रय लिया गया है, इस तथ्य को स्वयं व्याख्याकार ने प्रारम्भ में ही स्पष्ट कर दिया है—

स कल्पतरोरथंमभिधाय श्वचित् श्वचित् ।
करोत्यसंख्यदतिराट् व्याख्यां वाचस्पतेः कृतेः ॥^{१४}

(२) व्याख्याकारों की 'भामती' में आस्था

शांकर-शास्त्रीरकभाष्य के परवर्ती व्याख्याकारों ने अपनी रचनाओं में 'भामती' से स्थान-स्थान पर प्रेरणा प्राप्त की है। यहाँ आचार्य आनन्दविरि, आचार्य गोविन्दानन्द व आचार्य अद्वैतानन्द की व्याख्याओं से कुछ ऐसे अंश प्रस्तुत करने का प्रयास किया जा रहा है जहाँ वे भामतीकार से स्पष्टतः प्रभावित प्रतीत होते हैं।

१. आनन्दगिरि

१२वीं शताब्दी में^{१४} आचार्य आनन्दगिरि^{१५} ने शंकर के शांकरभाष्य पर 'न्यायनिर्णय' नामक व्याख्या लिखी थी। 'भामती' और 'न्यायनिर्णय' दोनों के मध्य में आने वाला पाठक मजबूत ही इस तथ्य का अनुभव कर सकता है कि न्यायनिर्णयकार में आने वाला पाठक मजबूत ही इस तथ्य का अनुभव कर सकता है कि न्यायनिर्णयकार यद्यपि एक स्वतन्त्र व्याख्याकार के रूप में शंकरभाष्य का अर्थप्रकाशन करने पर उद्देश्य से न्यायनिर्णय की रचना में प्रवृत्त हुए होंगे, तथापि वे भामतीकार से पर्याप्त प्रभावित दृष्टिगौरव होते हैं, और न केवल भाव की दृष्टि में अपितु भाषा की दृष्टि से भी। इस कथन की पुष्टि के लिए कुछ स्थल प्रस्तुत हैं।

(१) 'असति प्रतिज्ञापरिग्रहो योगपक्षमन्वया' (ब० सू० २।२।२१) — सूत्र के भाष्य में निरिच्छ विलम्बित पदार्थों के जनयिता हेतुओं का प्रतिपादन करते हुए वाचस्पति ने बताया है कि ये हेतु चार हैं — (१) आत्मजनप्रत्यय (२) समन्तरप्रत्यय (३) अधिपतिप्रत्यय और (४) सहकारिप्रत्यय। नीलाभासविल में नीलाकारता नीलरूप आलम्बन प्रत्यय में, बोधरूपता अव्यवहित पूर्वविरचमान पूर्वविज्ञानरूप समन्तर प्रत्यय में, रूपग्रहणव्यवस्था चक्षुरूप अधिपतिप्रत्यय में और स्पष्टता आलोकता सहकारी प्रत्यय में प्राप्त होती है। ये चार कारण विलम्बित पदार्थों के भी हैं तथा तदभिन्न चैतन्यपदार्थों के भी हैं। वाचस्पति के इस व्याख्यान में आनन्दगिरि कहीं तक प्रभावित है, यह देखने के लिए दोनों के स्थल दिए जा रहे हैं।

भामती "नीलाभासमस्य हि विलम्ब नीलादात्मस्वनप्रत्ययानीलाकारता। समन्तरप्रत्ययात् पूर्वज्ञानाद् बोधरूपता। चक्षुषोऽधिपतिप्रत्ययाद् रूपग्रहणप्रतिनियमः। आलोकात् सहकारिप्रत्ययादेन स्पष्टार्थता। एव मुखादीनामपि चैताना विलम्बितहेतुजाना चक्षुषोऽन्येव कारणानि। सय प्रतिज्ञा चतुर्विधान् हेतून् प्रतीत्य विलम्बिता उपलब्धता इत्यभावकारणत्वं उपरुद्धेत्।"^{१६}

न्यायनिर्णय "नीलाभासस्य विलम्ब नीलादात्मस्वनप्रत्ययानीलाकारता। समन्तरप्रत्ययात् पूर्वज्ञानाद् बोधरूपता। चक्षुषोऽधिपतिप्रत्ययाद् रूपग्रहणप्रतिनियमः। आलोकादेन स्पष्टता। मुखादीनामपि चैताना विलम्बितहेतुजाना चक्षुषोऽन्येव कारणानि। सय प्रतिज्ञा निर्हेतुकलोत्पत्ती बाधनेत्यर्थः।"^{१७}

(२) 'नाभाव उपलब्धे' (ब० सू० २।२।२२) सूत्र में भाष्यकार ने विषय की ज्ञान में अभिन्न मिश्र करने हुए ज्ञान और विषय के सहोपलम्भ को कारण बताया है — "अपि च सहोपलम्भनियमाद् अभेदो विषयविज्ञानयोगरतति। न ज्ञानयोगस्य अनुपलम्भे अन्यस्य उपलम्भोऽस्ति।"^{१८} यही शंकरभाष्यगत सहोपलम्भनियम का निर्वचन करने हुए वाचस्पति ने कहा है कि जिसकी जिनके साथ नियमन उपलब्धि होती है वह वस्तु उस वस्तु में भिन्न नहीं होती। जैत एक चन्द्रमा के साथ ही द्वितीय चन्द्रमा की नियमन उपलब्धि होती है, अतः द्वितीय चन्द्रमा प्रथम चन्द्रमा में भिन्न नहीं है अपितु तद्रूप ही है। वाचस्पति की इस व्याख्या की आनन्दगिरि ने भी प्रायः इसी रूप में ग्रहण कर लिया है —

भामती — "यद्येन सह नियतसहोपलम्भनं तत्ततो न भिद्यते, पर्यैकस्माच्चन्द्रमसो

द्वितीयश्चन्द्रमाः । नियतमहोपलम्भश्चायं ज्ञानेनेति व्यापक्यिहोपलब्धिः.....।”

सहोपलम्भनियमादभेदो नीततद्विधोः । भेदश्च भ्रान्तिविज्ञानेद्ध्येतेन्वाविवाद्ये ॥”^{३०}

व्याचनिर्णय—“यद्येन नियतमहोपलम्भन तत्तेनाभिन्नं, यथैकेन चन्द्रमसा द्वितीय-
श्चन्द्रमाः, नियतमहोपलम्भन ज्ञेयं ज्ञानेनेत्यर्थः ।.....

सहोपलम्भनियमादभेदो नीततद्विधोः ।

भेदश्च भ्रान्तिविज्ञानेद्ध्येतेन्वाविवाद्ये ॥”^{३१}

इसी प्रकार इस प्रकरण में ‘स्वप्नादिवच्चेदं द्राष्टव्यम्’^{३२} इस भाष्य की व्याख्या करते हुए वाचस्पति ने लिखा है कि जो भी ज्ञान होता वह बाह्य वस्तु को आलम्बन नहीं बनाता, जैसे स्वप्नप्रत्यय या मायाप्रत्यय बाह्यालम्बन के बिना ही होते हैं, जाग्रत् ज्ञान भी इसी प्रकार बिना बाह्यालम्बन के ही हो जाता है। वाचस्पति के इस व्याख्यान का आनन्दगिरि ने अनुकरण किया है

भामती — ‘यो यः प्रत्ययः स सर्वो बाह्यालम्बनः, यथा स्वप्नमायादिप्रत्ययः, तथा चैव विवादाध्यापितः प्रत्यय इति स्वभावहेतुः ॥”^{३३}

व्याचनिर्णय — ‘यो यः प्रत्ययः स सर्वो बाह्यालम्बनः, यथा स्वप्नादिप्रत्ययः, तथा चैव विमतः प्रत्ययः ॥”^{३४}

(२) अर्थ ज्ञान से अभिन्न है, इस योगाचारसिद्धान्त का खण्डन करते हुए वाचस्पति ने कहा है कि केवल क्षणिक विज्ञान का अस्तित्व मानने पर एक विज्ञान दूसरे क्षण में न रहने से पूर्वोत्तर विज्ञानों को परस्पर का ज्ञान न रहेगा और इस प्रकार जिन ज्ञानों में भेद है, उन दोनों ज्ञानों का किसी एक के द्वारा ग्रहण न होने से उनके भेद का भी ज्ञान नहीं होगा क्योंकि भेदज्ञान में प्रतियोगी-अनुयोगी-ज्ञान कारण होते हैं। ज्ञानों का परस्पर-भेदज्ञान न होने से क्षणिकत्व, शून्यत्व, अनात्मत्व आदि बौद्धसम्मत सिद्धान्तों की भी सिद्धि नहीं हो सकेगी क्योंकि उनकी सिद्धि प्रतिज्ञाज्ञान, हेतुज्ञान, दृष्टान्तज्ञान भेदों के द्वारा ही होती है और वह भेद विज्ञान को क्षणिक मानने पर नहीं बन सकता। इसी प्रकार स्वलक्षणत्व की सिद्धि भी विज्ञान को क्षणिक मानने पर सम्भव नहीं है। आनन्दगिरि ने भी अर्थ और ज्ञान का भेद सिद्ध करते हुए वाचस्पति के इन भावों को प्रायः उन्हीं शब्दों में गृहीत कर लिया है—

भामती—“एवं क्षणिकशून्यानात्मत्वाद्योज्यनेकप्रतिज्ञाहेतुदृष्टान्तज्ञानभेद-
साध्याः । एवं स्वमसाधारणमन्यतो व्यावृत्तं लक्षणं यस्य तदपि यद् व्याचरन्ते यतश्च
व्यावर्तते तदनेकज्ञानसाध्यम् ॥”^{३५}

व्याचनिर्णय—“किं च क्षणिकत्वं शून्यत्वमनात्मत्वमित्यादिधर्मप्रतिज्ञापि ते
हीयेत, अनेकप्रतिज्ञाहेतुदृष्टान्तज्ञानभेदसाध्यत्वात् । स्वमसाधारणं सर्वतो व्यावृत्तं लक्षणं
स्वलक्षणं तदपि येष्वो व्यावृत्तं तदनेकज्ञानापेक्षं ज्ञानं च.....”^{३६}

(४) ‘सर्वथानुपपत्तेश्च’ (श्र० सू० २।२।३२) सूत्र के ‘किं बहुना । सर्वप्रकारेण
यथा यथाऽयं वैनाणिकममयः...परीक्ष्यते तथा तथा निकताकूपयन् विदीयत इव’^{३७}—
इस भाष्य की व्याख्या करते हुए वाचस्पति ने कहा है कि बौद्धों का सिद्धान्त शब्दतः भी
उपत्तिरहित है क्योंकि उन्होंने ‘पश्यना’ ‘तिष्ठना’ आदि असाधु शब्दों का प्रयोग

बाहुल्येन किया है, तथा अर्थ भी उपलब्धिरहित है क्योंकि निरात्मवाद की मानने हुए भी आत्मविज्ञान की समस्त सामग्रियों का आधार माना है जो कि अविनाशो आत्म मानने पर ही बन सकता है। आनन्दगिरि ने भी उपर्युक्त भाष्य की व्याख्या करते हुए इसी भाव को कुछ शब्दों के परिवर्तन के साथ व्यक्त किया है—

भाष्यती—“यथा यथा पश्यतोऽर्थतश्चैव ।... पश्यतामन्वयत् पश्यतामिच्छतामिद-
पोषधायमाधुप्रयोगः । अर्थतश्च नैरात्म्यमधुपेक्षालव्यविज्ञान समस्तसामनाधारमधु-
पगच्छन्निधरमात्मानमभ्युपैति ।”^{३६}

व्यायनिर्णय—“यथायथेति । पश्यतोऽर्थतश्चैवप्रपञ्चः । दर्शनमिति वा स्थानमिति वा वाच्ये पश्यतामिच्छतेत्यनवधानपदप्रयोगाद् पश्यतस्यायमन्योपपत्तिः । अर्थतश्च नैरात्म्य-
मधुपेक्षालव्यविज्ञान समस्तसामनाधारमधुपगच्छन्निधरमात्मानमभ्युपैति ।”^{३६}

(५) ‘नैकस्मिन्ममसम्भवात्’ (ब० सू० २।२।३३) सूत्र के आख्य में भाष्यकार ने जैन सिद्धान्त के अनुसार ५ अस्तिकायों का नामन किया है। इस अक्ष की व्याख्या करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है, कि जीवास्तिकाय बद्ध, मुक्त व नित्यसिद्ध भेद से तीन प्रकार का है तथा पुद्गलास्तिकाय पृथिवी आदि चार भूत एवं स्यावर, जगम मिलाकर ६ प्रकार का है, धर्मास्तिकाय मध्यक् प्रवृत्ति द्वारा अनुमेय है, आकाशास्तिकाय के लोकाकाश तथा अलोकाकाश दो भेद हैं। जैनमें उपर्युपरि विद्यमान लोकों के अन्तर्बर्ती आकाश को लोकाकाश तथा लोकों में ऊपर विद्यमान मोक्षस्थान को अलोकाकाश कहा जाता है क्योंकि उसमें लोकों की सत्ता नहीं है। वाचस्पति ने आस्रव, सवर तथा निर्जंर पदार्थों का प्रवृत्तिलक्षण बतलाते हुए आस्रव को मिथ्याप्रवृत्तिरूप तथा सवर और निर्जंर को मध्यक् प्रवृत्तिरूप बतलाया है। जो पुरुष को विषयों में प्रवृत्त कराती है, उस ऐन्द्र-प्रवृत्ति को आस्रव कहा है। यह प्रवृत्ति आत्मा के अधोगतिरूप अनर्थ का कारण होने से मिथ्या प्रवृत्ति है। सवर और निर्जंर मध्यक् प्रवृत्तिरूप है। जमदमादिरूपा प्रवृत्ति आस्रवश्रोत के द्वार को रोकती है, अतः वह सवर कहलाती है और तप्तशिलारोहणादि-रूप प्रवृत्ति पुण्यापुण्य को सुखदुःखोपभोग के द्वारा सर्वथा नष्ट कर देती है, अतः वह निर्जंर कहलाती है। इस प्रकार संक्षेप से आहृतसिद्धान्त का प्रतिपादन वाचस्पति ने निम्न शब्दों में किया है—

भाष्यती—“धर्मास्तिकायः प्रवृत्त्यनुमेयोऽधर्मास्तिकायः स्थित्यनुमेयः ।... आकाशास्तिकायो द्वेधा... लोकाकाशोऽलोकाकाशश्च । तथोपर्युपरिस्थितानां लोका-
नामन्तर्बर्ती लोकाकाशस्तेषामुपरि मोक्षस्थानमलोकाकाशः ।... मध्यक् प्रवृत्ती तु सवरनिर्जंरौ... तत्र जमदमादिरूपा प्रवृत्तिः सवरः । सा ह्यास्रवश्रोतसो द्वारं संवृणोतीति संवर उच्यते । निर्जंरस्त्वनादिकालप्रवृत्तिकर्माय कलुषपुण्यापुण्यहेतुरतप्तशिलारोहणादिः । स हि निःशेषं पुण्यापुण्यं सुखदुःखोपभोगेन जरयतीति निर्जंरः ।”^{३७}

आनन्दगिरि ने भी उपर्युक्त भाष्य की व्याख्या में वाचस्पति के भावों का ही, कहीं शब्दतः और कहीं अर्थतः, अनुकरण किया है—

व्यायनिर्णय—“धर्मास्तिकायः प्रवृत्त्यनुमेयः... अधर्मास्तिकायः स्थित्यनुमेयः ।
... आकाशास्तिकायो द्वेधा—लोकाकाशोऽलोकाकाशश्च । लोकानामन्तर्बर्ती लोका-

काशः । तदुपरि मोक्षस्थानमलोकाकाशः । सम्यक्प्रवृत्ती गवरमिजैर्गो । तत्राश्वजोरो-
द्वारमवृणोतीति सवर क्षमादिप्रवृत्तिः । निक्षेप पुण्यापुन्यं सुखदुःखोपमोक्षेन जययतीति
निजैरनन्तशिलावरैर्हृणादिः । ॥४॥

(६) 'तदनन्तरप्रतिपत्तौ रहति सपरिवृत्तः प्रश्ननिरूपणार्थम्' (ब० सू०
३।१।१) सूत्र में, यह जीव सूक्ष्मदेह में युक्त होकर के ही परलोक में जाता है—इसका
उपपादन करते हुए वाचस्पति मिथ्य ने कहा है कि परमात्मा मित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभाव है,
अतः इसका अयोगमन नहीं बन सकता । इसलिये गमन देहांद्रपादि उपाधिविमिश्रित
जीवभावात्मन आत्मा का ही हो सकता है, किन्तु ओमाधिक जीव भी प्रादेशिक होने से
देहेन्द्रियार्थ उपाधि को छोड़कर अन्यत्र गमन नहीं कर सकता । अतः सूक्ष्मभूतो मे
परिचक्षित होकर के वह संसरण करता है । वाचस्पति के इस व्याख्यान का आनन्दनिरि
ने भावतः अनुसरण विम्या है—

भामती—न तावत् परमात्मनः संसरणमन्वयः...किन्तु जीवानाम् । परमात्मेन
आपाधिकनिरतावच्छेदो जीव इत्याख्यायते, तस्य च देहेन्द्रियारूपपाथे प्रादेशिकत्वान्न
तत्र मन् देहान्तरं गन्तुमर्हति । तस्मात् सूक्ष्मदेहपरिवृत्तौ रहतिकर्मोपस्थापितः प्रति-
पत्त्यः प्राप्तव्यो यो देहस्तद्विषयाया भावनाया उत्पादनाया दीर्घाभावमात्रं जलूकयोप-
मीयते । ॥४॥

व्यायनिर्णय—कर्मोपस्थापितः प्रतिपत्त्यः प्राप्तव्यो यो देहस्तद्विषये भावनाया
देवोद्भूतस्यादिकाया दीर्घाभावो व्यवहितार्थालम्बनत्वं तावन्मात्रं जलूकमयोपमीयत
इति याचना । जीवो हि सगन्धेदेन्द्रियाद्युपाधिः स्वयं प्रादेशिकत्वान्न तत्रस्यो देहान्तरं
गन्तुमर्हत्यतः सूक्ष्मदेहेनैव परिवृत्तौ रहतीति भावः । ॥४॥

(७) 'आध्यानाधिकरण (ब० सू० ३।३।१४-१५) में इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था
अर्थेभ्यश्च परं मनः मनश्चाथ परा बुद्धिः, बुद्धेरात्मा महान् परः ॥ महतः परमव्यक्तम्...'
(कठ० ३।१०-११)—इत्यादि श्रुति में अर्थादि के परत्वरूपप्रतिपादन का तात्पर्य आत्मा
के परत्वप्रतिपादन में ही है, इसका विवेचन करते हुए वाचस्पति ने कहा है कि प्रमाणों
का प्रमाणत्व अज्ञात अर्थ के प्रतिपादन में है और विशेष तौर से आगम प्रमाण का तथा
'एष सर्वेषु भूतेषु गूढोऽज्मा न प्रकाशते' (कठ० ३।१२) इत्यादि श्रुतिर्मा आत्मा को दुर्ज्ञेय
सिद्ध कर रही है और वस्तुतः आत्मा दुर्ज्ञेय है भी तथा अर्थादि पदार्थ सुगम हैं, अतः
उनके परत्व का तात्पर्य आत्मा के परत्व में ही है । वाचस्पति ने इस आशय की अभि-
व्यक्ति इन शब्दों में की है—“अनधिगतार्थप्रतिपादनस्वरभावत्वात् प्रमाणानां विशेषत-
श्चागमस्य, पुरुषशब्दवाच्यस्य चात्मनः स्वयं धृत्यैव दुरधिगमत्वावधारणाद् वस्तुतश्च
दुरधिगमत्वादर्थादीनां च सुगमत्वात् परत्वमेवार्थादिपरत्वमिष्टानस्येत्यर्थः । ॥४॥
आनन्दनिरि ने वाचस्पति के इस भाव को ही पूर्णतया सन्नेप में निम्न शब्दों में गृहीत
किया है—“अज्ञातार्थज्ञापनस्वानाध्यासागमस्यात्मतश्च धृत्यैव दुर्ज्ञानत्वोक्तेर्वस्तुतश्च
तथात्वादार्थादीनां च सुगमत्वात्तेषां परत्वोक्तिरपि तत्परेत्यभिप्रेत्योपसहरति । ॥४॥

२. गोविन्दानन्द

श्री गोविन्दानन्द (११वीं शताब्दी) ने भी शंकर के गौरीरक्तभाष्य पर

‘रत्नप्रभा’ नामक व्याख्या लिखी है। यद्यपि यह व्याख्या विवरणप्रधानता का अनुगमन करने हुए लिखी गई है^{१९} और टीका के प्रारम्भ में ही लेखक ने विवरणकार के मत का समर्थन एवं आचार्य वाचस्पति मिश्र के मत का खुरदर किया है^{२०} तथापि टीका का आद्योक्त अर्थलोकन करने पर यह भली-भाँति स्पष्ट हो जाता है कि रत्नप्रभाकार आभतीकार के प्रभावशाली मतानों में अन्तर्गत की वृत्तात्मकता है। इस प्रभाव की स्पष्टता करने के लिए कुछ खण्डितक यहाँ प्रस्तुत किए जा रहे हैं—

(१) टीका के प्रारम्भ में आचार्य वाचस्पति के एक मंगल का भाव है कि आचार्य शंकर की कृति (भाष्य) का मयाग हम जैसी के कुछ वचन को भी उन्ही प्रकार पवित्र कर देता है जिस प्रकार गया का प्रवाह रथोदक को पवित्र कर देता है—

आचार्यकृतिनिवेशनमप्यवधूतं दक्षोऽस्मदादीनाम् ।

रथोदकमिव गंगाप्रवाहपातः पविश्रयति ॥^{२१}

श्री गोविन्दानन्द ने भी मंगलाचरण में इसी भाव का श्लोक दिया है—

श्रीमच्छारीरकं भाष्यं प्राप्य वाक् शृद्धिमानुधात् ।

इति धर्मो मे सफलो गंगां रथोदकं यथा ॥^{२२}

(२) शारीरकभाष्य की प्रथम पंक्ति ‘युष्मदस्मत्प्रत्ययगोचरयोः विषयविषयिणो-
रन्तःप्रकाशवद्विज्ञानवभावयोरितरेतरभाषानुपपत्तौ सिद्धायां नष्टमपि सुतरा-
मिदरेतरभाषानुपपत्तिः ॥’^{२३} में आये ‘युष्मदस्मत्प्रत्ययगोचरयोः’ पद की व्याख्या करते हुए आचार्य वाचस्पति मिश्र ने कहा है कि वस्तुतः यहाँ ‘इदमस्मत्प्रत्ययगोचरयोः’ यह कहना चाहिए किन्तु यहाँ पर अत्यन्त भेद का कथन करने के लिए ‘इदम्’ के स्थान पर) ‘युष्मद्’ का ग्रहण भाष्यकार ने किया है क्योंकि ‘अहंकार’ का प्रतियोगी जितना ‘त्वंकार’ है उतना ‘इदंकार’ नहीं है, ‘इदंकार’ और ‘अहंकार’ का प्रयोग कभी-कभी एक ही वस्तु के लिए एक ही साथ हो जाता है, जैसे कि ‘एते वयम्, इमे वयमास्महे’ आदि वाक्यों का लोक-व्यवहार में प्रचलन है।^{२४} श्री गोविन्दानन्द ने इसी भाव का प्रस्फुटन इस प्रकार किया है—“अतः एवेदमस्मत्प्रत्ययगोचरयोरिति वक्तव्येऽपीदं न दक्षोऽस्मदर्थे लोके वेदे च बहुधा, इमे वयमास्महे, इमे विदेहाः, अयमहमस्मीति च प्रयोगदर्शनान्नास्मच्छब्दविरो-
धीति मत्वा युष्मच्छब्दः प्रयुक्तः इदंशब्दप्रयोगे विरोधास्फूर्तः ॥”^{२५}

(३) ‘जन्माद्यस्य यतः’ (१।१।२) सूत्र के ‘अस्य जगती नामरूपाभ्यां व्याकृतस्य ...’ इत्यादि भाष्य में स्थित ‘नामरूपाभ्यां व्याकृतस्य’ इस अंश की व्याख्या करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है कि इस वाक्यांश के द्वारा अचेतनकृतृत्व का निषेध किया गया है क्योंकि जो वस्तु नाम और रूप के द्वारा व्याकृत की जाती है वह चेतनकृतृक होती है, जैसे घट। यह विवादास्पद जगत् भी नामरूप के द्वारा व्याकृत है, अतः इसका भी कोई चेतन कर्ता है क्योंकि चेतन ही घटादि को बुद्धि में चित्रित करके नामरूप के द्वारा अर्थात् घटादि नाम के द्वारा, कम्बुध्रीवादि स्नान के द्वारा बाह्य घट की निष्पत्ति करता है। नामरूप-व्याकरण से पूर्व उनका बुद्धि में आत्मैक्य चेतन में ही बन सकता है, अचेतन में नहीं। अतः ‘नामरूपाभ्यां व्याकृतस्य’ इस अंश के द्वारा प्रधानादि अचेतनों के तथा निर-

वाचस्पति (शून्य) के कर्तृत्व का निरास हो जाता है।^{१४} रत्नप्रभाकार ने भी वाचस्पति के इस भाव को उगी रूपा न प्रकट किया है—“यथा कुम्भकारः प्रथमं कुम्भमन्यभेदेन विकल्पितं पृथक्पृथोदराकारस्वरूपां बुद्ध्यावात्मन्य तदात्मना कुम्भं व्याकरोति ब्रह्मिः प्रकटयति...”^{१५} इत्यादि पक्षिपां ।

(४) ‘महद्वैषवदा ह्रस्वपरिमण्डलाख्याम्’ (२।२।११) सूत्र के भाष्य की यदादि द्वे द्व्यणुके चतुरणुकमारभेते—इस पक्षि की व्याख्या करते हुए वाचस्पति ने कहा है कि यहाँ एक ‘द्वे’ शब्द और होना चाहिए अर्थात् ‘द्वे द्वे द्व्यणुके’ ऐसा होना चाहिए, नहीं तो चतुरणुक की निष्पत्ति नहीं होगी अर्थात् उसमें महत्त्व नहीं आएगा क्योंकि यस्तु में महत्त्व प्रमाण की उत्पत्ति कारणबहुत्व से, कारणबहुत्व में या प्रथम से होती है और यहाँ द्व्यणुक में न स्वयं महत्त्व है जिससे कि उसके द्वारा चतुरणुक में महत्त्व की उत्पत्ति हो सके और न दो द्व्यणुको में बहुत्व संख्या ही है जिससे कि कारणबहुत्व से ही महत्त्व की उत्पत्ति हो सके। अतः ‘द्वे द्व्यणुके’ के स्थान पर ‘द्वे द्वे द्व्यणुके’ ऐसा पढ़ना चाहिए जिससे कि कारणबहुत्व में चतुरणुक में महत्त्व प्रमाण की उत्पत्ति हो सके।^{१६} यही बात रत्न-प्रभाकार ने भी ‘द्वे द्वे इति शब्दद्वयं पठितव्यम्, एव सति चतुर्भिर्द्व्यणुकैश्चतुरणुकारम्भ उपपद्यते।’^{१७} के द्वारा कहा है। यहाँ दूसरा समाधान भी वाचस्पति मिश्र ने प्रस्तुत किया है। उसके अनुसार ‘द्वे द्व्यणुके’ में ‘द्वे’ शब्द द्वित्व संख्या का वाचक है जैसा कि ‘द्व्येकयो द्विवचनैकवचने’—इस सूत्र में ‘द्वि’ और ‘एक’ शब्द द्वित्व और एकत्वसंख्या के वाचक हैं। इस प्रकार द्व्यणुकाधिकरणक जो दो द्वित्व संख्या, उनके द्वारा चतुरणुक का प्रारम्भ होता है। इस तथ्य को वाचस्पति मिश्र ने—“अथवा द्वे इति द्वित्वे, यथा ‘द्व्येकयो द्विवचनैकवचने’ इति। अथ हि द्वित्वकत्वयोरित्यर्थः। अन्यथा द्व्येकैष्विति स्यात् सांख्ये-यानां बहुत्वात्। नदेवं योजनीयम्—द्व्यणुकाधिकरणे ये द्वित्वे ते यदा चतुरणुकमारभेते सशेषयानां चतुर्णां द्व्यणुकातामारम्भकत्वात्तद्व्यगते द्वित्वसंख्ये अपि आरम्भिके।”^{१८} इसके द्वारा व्यक्त किया है। वाचस्पति के इस समाधान को आनन्दगिरि ने इस भाष्य की व्याख्या में ग्रहण किया है।

(५) ‘इतरेतरप्रत्ययत्वादिनि चेन्नीत्यतिमात्रनिमित्तित्वात्’ (२।२।१६) सूत्र के भाष्य में आए बौद्ध दर्शन के कुछ पारिभाषिक शब्दों की व्याख्या में रत्नप्रभाकार ने भामतीकार का अधिकांशतः अनुकरण किया है। जैसे—

भामती—“नामरूपेन्द्रियाणां संनिपातः स्पर्शः स्पर्शाद् वेदना सुखादिकाः।...ततो भवो भवत्यस्माज्जन्मेति भवो धर्माधर्मौ।...जातानां स्कन्धानां परिपाको जरा। स्कन्धानां नाशो मरणम्। त्रियमाणस्य मुदस्याभिषयस्य पुनरुत्पत्त्यादावन्तर्द्विः शोकः। ननुत्थं प्रलयनं हा मातः। हा जातः। हा च मे पुनरुत्पत्त्यादिति परिवेदना।”^{१९}

रत्नप्रभा—“नामरूपेन्द्रियाणां मियः संयोगः स्पर्शः। ततः सुखादिका वेदना।...तेन भवत्यस्माज्जन्मेति भवो धर्माधिः। जातानां स्कन्धानां परिपाको जरास्कन्धः। नाशो मरणम् त्रियमाणस्य पुत्रादिस्नेहादन्तर्द्विः शोकः, तेन हा पुनरुत्पत्त्यादिविलापः परि-वेदना।”^{२०}

३. अद्वैतानन्द सरस्वती

श्री अद्वैतानन्द सरस्वती (१७वीं शताब्दी)^{११} द्वारा रचित ब्रह्मसूत्र भांकरभाष्य की सारगर्भित एवं मौलिक व्याख्या 'ब्रह्मविद्याभरण' नाम से वेदान्त-जगत में विख्यात है। वस्तुतः यह ब्रह्मविद्या का एक ऐसा आभरण (भूषण) है जिनके समकक्ष व्याख्यान परवर्ति-काल में उपलब्ध नहीं होता। 'भामती' के ब्रह्मस्व से यह ग्रन्थरत्न पूर्णतया भास्वरित है। 'भामती' की पद्धति पर ही सूत्र के साथ भाष्य का संगठन किया गया है।

(१) प्रत्यक्ष की शब्दजन्यता—वाचस्पति मिश्र ने शब्दजन्य प्रत्यक्षज्ञान नहीं माना है। उनका कहना है कि 'न चैष साक्षात्कारो मीमांसासहितरयापि शब्दस्य प्रमाणस्य फलम् अपितु प्रत्यक्षस्य, तस्यैव तत्फलत्वानियमात्। अन्यथा कुटजबीजादपि घटाङ्कुरोत्पत्तिनियमात्। तस्मान्निर्विकृतिस्वाक्यार्थभावनापरिपाकसहितमन्तःकरणं स्वपदार्थन्यायरोक्षस्य तत्तदुदाह्याकारनिषेधेन तत्पदार्थतागनुभावयतीति युक्तम्।'^{१२} इसका प्रतिपादन करते हुए ब्रह्मविद्याभरणकार ने कहा है^{१३} कि 'अहं कर्त्ता' इस प्रकार के कर्तृत्वादि धर्म से युक्त आत्मा के प्रत्यक्ष में मन की हेतुता निश्चित है। अतः शुद्ध निर्विशेषात्मा के साक्षात्कार में मन की अतिरिक्त हेतुता कल्पनीय नहीं है अपितु पहले से कल्पता है। जैसे 'पीतः शङ्खः' आदि स्थलों पर शुक्लरूपरहित केवल शङ्ख द्रव्य का चक्षु से प्रत्यक्ष माना जाता है, उसी प्रकार निर्गुण, निष्क्रिय ब्रह्म का साक्षात्कार भी मन से हो सकता है। 'दृश्यते तु अग्र्यया बुद्ध्या' (काठ० १।३।१२) आदि श्रुतियाँ उक्त पद का पोषण करती हैं। इस पक्ष में भाष्यवाक्य की संगति करनी है, भाष्यवाक्य है—'ब्रह्म-चोदना तु पुरुषमवबोधयत्येव केवल, अवबोधस्य चोदना जगत्त्वान्न पुरुषो बोधे नियु-ज्यते। यथाऽऽर्थसंनिकर्षणार्थबोधे तद्वत्।'^{१४} यही भाष्यकार ने उसी प्रकार वेदान्त-वाक्य में ब्रह्मप्रत्यक्ष की जनकता मानी है, जैसे कि इन्द्रियायंसनिकर्ष में घटादि प्रत्यक्ष की हेतुता मानी जाती है। वाचस्पति मिश्र के अनुसार वेदान्तवाक्य साक्षात् पुरुष-प्रत्यक्ष का जनक नहीं अपितु परम्परया है। लोक में बहुत-से ऐसे प्रयोग देखे जाते हैं जहाँ पर वस्तु का साक्षात् उपयोग न होकर परम्परया ही होता है, जैसे 'धूमाद् वह्निरनुमीयते' 'मनसा दृश्यते' आदि। वस्तुस्थिति यह है कि धूम से वह्नि की अनुपति नहीं होती अपितु धूमज्ञान से होती है, अतः धूम-परम्परा से अनुमिति का जनक होता है, साक्षात् नहीं। किसी वस्तु का दर्शन चक्षु से किया जाता है, मन से नहीं। अतः मन साक्षात् रूप-दर्शन का हेतु न होकर परम्परया माना जाता है, वैसे ही वेदान्तवाक्य परम्परा से ब्रह्म-बोध का हेतु होते हैं साक्षात् नहीं।

(२) विविदिषा में कर्म का उपयोग—वाचस्पति मिश्र ने कर्म का उपयोग विविदिषा में बताया है—'तमेतमात्मानं वेदानुवचनेन = नित्यस्वाध्यायेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति = वेदितुमिच्छन्ति न तु विदन्ति।'^{१५} ब्रह्मविद्याभरणकार ने भी कहा है—'विविदिषावाक्यं विविदिषार्थमेव कर्माणि विधत्ते।'^{१६} इस प्रकार ब्रह्मविद्याभरणकार ने इस विषय में वाचस्पति का अनुकरण किया है तथा अनेक तर्कों से इसका समर्थन किया है।^{१७}

(३) जीवाश्रित अविद्या—ब्रह्मविद्याभरणकार ने अविद्या के बाधयामात्रवन्धो विवाद को प्रस्तुत करके बतलाया है कि अविद्या जीवेश्वरानुगत विणुत्र चैतन्य के आश्रित है अर्थात् जीव तथा ईश्वर दोनों में अनुगत जो विणुत्र चैतन्य है, वह माया का अविष्टान है। माया की दो शक्तियाँ हैं—आवरण तथा विश्लेष। आवरणशक्ति का कार्य अज्ञत्वविद्विष्टान है तथा विश्लेषशक्ति के कार्य क्रियारूप जगत्सृष्टि तथा गत्यादिक हैं। माया की ये दोनों शक्तियाँ हैं—इस बात की पुष्टि 'माययापहृतज्ञाना आसुरं भावमाश्रिता', 'मायां तु प्रकृति विद्यात्' इत्यादि श्रुतिस्मृति वाक्यों से हो जाती है। यही माया अपनी विश्लेषशक्ति के द्वारा परमात्मा में सर्वज्ञत्वादि तथा वियरादि रूप विश्लेष का तथा जीव में नसारूप विश्लेष का आधान करती है। इसलिए माया का विश्लेषांश ईश्वर तथा जीव उभयांशच्छेदरूप से रहता है। किन्तु माया का आवरणांश जीवत्वावच्छेदरूप से ही काम करता है, ईश्वरावच्छेदरूप से नहीं। अतः ईश्वर में सर्वज्ञत्वादि धर्मों की उत्पत्ति हो जाती है। इस व्यवस्था में प्रमाण ईश्वर में सर्वज्ञत्वबोधक श्रुति तथा जीव में 'अहमज्ञ' इत्याकारक प्रत्यक्ष प्रमाण है। इसी व्यवस्था के कारण 'ज्ञातो दावजाबीण-नीशी' इत्यादि श्रुति में ईश्वर को 'ज्ञ' तथा 'जीव' को 'अज्ञ' बतलाया गया है। अतः माया या अविद्या का आवरणांश जीव में ही कार्य करता है, न कि ईश्वर में अर्थात् जीव आवरणांश से युक्त है न कि ईश्वर^{१८} अर्थात् अविद्या जीवाश्रित है। इस प्रकार अन्ततो-गत्वा ब्रह्मविद्याभरणकार वाचस्पति से सहमत हो जाते हैं।

कहीं-कहीं 'ब्रह्मविद्याभरण' ने वाचस्पत्य पदावली का भी उपयोग किया है, यथा—

(१) भामती—'येषु व्यावर्तमानेषु यदनुवर्तते तत्तेभ्यो भिन्नं यथा कुसुमेभ्यः गूत्रम्।'^{११६}

ब्रह्मविद्याभरण—'येषु व्यावर्तमानेषु यदनुवर्तते तत्तेभ्यो भिन्नम्। यथा कुसुमेभ्यः सूत्रम्।'^{११७}

(२) भामती—'येऽहं बाले पितरायन्बभूव स एव स्थविरे प्रणप्तन् अनु-भयामि।'^{११८}

ब्रह्मविद्याभरण—'य एवाहं बाले पितरायन्बभूव स एव स्थविरे प्रणप्त-तन् अनुभवामि।'^{११९}

इसी प्रकार अन्यत्र भी ब्रह्म विद्याभरणकार ने वाचस्पति की 'भामती' से प्रकाश प्राप्त किया है।^{१२०}

(३) 'भामती' का प्रचार-क्षेत्र

'भामती' के प्रचार-क्षेत्र के परिप्रेक्ष्य में जब हम वेदान्त के परवर्ती लेखकों के प्रकरण-ग्रन्थों का पृष्ठोद्घाटन करते हैं तो ऐसा प्रतीत होता है कि 'भामती' के व्याख्यान परवर्ती वेदान्त के उरजीवक वाक्य बन गए थे। आचार्य आनन्दबोध, चित्तुबाचार्य, माधवमाधव, मधुसूदन सरस्वती, धर्मराजाध्वरीन्द्र, ब्रह्मानन्द सरस्वती, महादेव सरस्वती प्रभृति वेदान्तमहारथियों के ग्रन्थों में स्थान-स्थान पर भामतीकार के व्याख्यानों

की छाटा के दर्शन होते हैं। स्वातो-पुनाक-न्याय से इस छाटा की कनिषय गद्यान सांकिर्ष्य सजने का यही प्रथम किया जा रहा है।

१. आचार्य आनन्दबोध (११वीं १२वीं शताब्दी) ७

आचार्य आनन्दबोध ने वाचस्पति के मत को अपनी रचना 'आयमकन्द' में कई स्थानों पर उद्धृत किया है। यथा—

(१) सिद्धार्थ में शब्द का शक्तिग्रह

सिद्धार्थ में भी शब्दों का संगतिज्ञान होता है, इस पक्ष का उपपादन करते हुए आनन्दबोध ने वाचस्पति मिश्र का मत उद्धृत किया है—“यदवोचदाचार्यवाचस्पतिः”—“एवविधेयं विषये हर्षहेत्वन्तरमाशंकमाना जननीजारसंकया स्वकीयमपि ब्राह्मणत्वं प्रति सिद्धाना नाधिकारभाजो ब्राह्मणोचितासु क्रियास्त्विति कुत मोमांसाध्यासपरिश्रमेण तेषामिति।” ७ “पुत्रस्ते जातः” जैसे सन्देशवाहक के वाक्य को सुनकर श्रोता को पुत्रोत्पत्ति का ज्ञान हो जाता है। यद्यपि ‘पुत्रस्ते जातः’ इस वाक्य में कार्यताबोधक लिङ्ग आदि पद का प्रयोग नहीं है तथापि इस वाक्य से पुत्रोत्पत्ति का बोध होता है, अतः वेदान्त वाक्यों में लिङ्गादि का प्रयोग न होने पर भी उनसे अर्थबोध अवश्य होगा। इस निर्णय पर प्रभाकर जी और मे आक्षेप किया जाता है कि ‘पुत्रस्ते जातः’ इस पद का ऐसा कोई अर्थ हो सकता है जिसके ज्ञान से श्रोता को हर्ष उत्पन्न हुआ है। हर्ष का हेतु पुत्रजन्म को छोड़कर और धन लाभदि का ज्ञान भी हो सकता है। इस प्रकार हेत्वन्तर की आशंका में ‘पुत्रस्ते जातः’ वाक्य का पुनर्जन्म ही अर्थ है, ऐसा नहीं कहा जा सकता।

प्रभाकर के इस आक्षेप का समाधान वाचस्पति मिश्र ने यह कहकर किया है कि शकाओं का उदय कहीं नहीं हो सकता? प्रभाकर को अपने जन्म के विषय में भी शका हो सकती है कि उनका जन्म किसी ब्राह्मणतर से भी हो सकता है। तब ब्राह्मणत्व का सन्देह हो जाने पर उन्हें ब्राह्मणोचित मोमांसाध्यायान जैसे वैदिक कृत्य में प्रवृत्त नहीं होगा चाहिए। किन्तु ‘मितु ब्राह्मणात् त्व जातः’ के समान माता के वाक्यों को सुनकर जैसे ब्राह्मणत्व का निश्चय उन्हें हो जाता है, उसी प्रकार वेदान्तवाक्यों से भी ब्रह्म का निश्चय हो सकता है।

२. अखण्डार्थ बोध

वेदान्तसिद्धान्त में ‘तत्त्वमसि’ जैसे महावाक्यों को अखण्डार्थबोधक वाक्य माना जाता है। अर्थात् पदों का किसी एक प्रातिपदिकार्थ में तात्पर्य होना ही अखण्डार्थ-बोधकता कहा जाता है। अखण्डार्थबोधक वाक्यप्रकारों में वाचस्पति मिश्र की सम्मति दिखलाते हुए आनन्दबोध ने कहा है—“आचार्यवाचस्पतिमिथाः पुनरअण्मत्तुविनिसमास-विशेषाणां सन्निहितविशेषाभिधायितामंगीकृवाणा वैश्वदेव्यामिक्षा दण्डी कमण्डलुमा-नित्यादयोऽयखण्डार्थवृत्तितयापुदाहार्या इति सन्त्यते।” ७ “प्रकृष्टप्रकाशचन्द्र” जैसे लक्षणावाक्य अखण्डार्थक माने जाते हैं। इनसे भिन्न अण्प्रत्ययान्त जैसे वैश्वदेवी आमिक्षा, मत्तुप्ययान्त जैसे कमण्डलुमान्, इतिप्रत्ययान्त जैसे दण्डी, बहुव्रीहिसमास जैसे

चित्रगुणादि पद भी अखण्डार्थक माने जाते हैं। अन्य के सम्बन्ध से रहित निगुद वस्तु को अखण्ड वस्तु कहा जाता है। चित्रगु शब्द में 'चित्रा यावो रय' निय गायों का सम्बन्धी विवक्षित होता है अथवा नहीं, इस प्रश्न के उत्तर में कहा जाता है कि बहुव्रीहि समास अन्य पदार्थ ही प्रतिपाद्य होता है। इस प्रकार चित्र, गौ और उसका सम्बन्ध कुछ भी आवश्यकोक्ति में प्रविष्ट नहीं किया जाता किन्तु देवदत्त जैसे अन्य पदार्थ को ही 'चित्रगु' शब्द का प्रतिपाद्य अर्थ माना जाता है। इस प्रकार का देवदत्त एक अखण्ड वस्तु है। इसी प्रकार अणु, मनुष्य, इति आदि प्रत्यय भी अन्य अर्थ में ही प्रयुक्त होते हैं। अतः उनका भी घटकपदार्थों से अतिरिक्त ही अर्थ माना जाता है। जैसे वंशवद्व्यामिश्रा शब्द आमिशा को, ढण्डा शब्द देवदत्त आदि द्रव्य को, एव कमण्डलुमान् आदि शब्द किसी कमण्डलुधारी पुरुष को कहा करता है, इसी प्रकार परावर, गायत्री एव 'सत्यं जानमनन्तं ब्रह्म' आदि शब्द अखण्ड ब्रह्म के समर्थक माने जाते हैं। सभी महावाक्य लक्षणवाक्यों के समान ही अखण्डार्थ के बोधक होते हैं।

आनन्दबोध ने वाचस्पति के केवल गिद्धान्तों का ही उल्लेख नहीं किया है अग्नितु उनकी पदावली का भी उपयोग यत्र-तत्र किया है। यथा—“न खलु लोकिना नाग इति च नग इति वा पदान् कुञ्जर गिरि वा प्रतिपद्यमाना भवन्ति भ्रान्ताः”^{१०}, “दत्त एव जलांजलिः”^{११}, “समनस्केन्द्रियसन्निष्कृष्टाः स्फीतालोकमध्यमध्यासीनाः”^{१२} इत्यादि।

३. चित्मुख्याचार्य

जैसे चित्मुख्याचार्य ने आचार्य वाचस्पति मिश्र की आलोचना की है वैसे उनके कथन को प्रमाणरूप में उद्धृत भी किया है। उदाहरणस्वरूप दो स्थान प्रस्तुत हैं।

(१) बुभुत्सितार्थ-प्रतिपादन

शबर, शङ्कर आदि के समान वाचस्पति मिश्र के वाक्यखण्ड शाब्दिकमर्यादा के मूल बन गए हैं। वाचस्पति मिश्र ने अपनी प्रायः सभी व्याख्याओं के आरम्भ में बुभुत्सितार्थ-प्रतिपादन को महत्त्व दिया है।^{१३} श्री चित्मुख्याचार्य ने वाचस्पति के इस बुभुत्सितार्थ-प्रतिपादन को ‘तत्त्वमसि’ इत्यादि महावाक्यों के घटक ‘तत्’ ‘त्वम्’ आदि दोनों पदों में लक्षण मानने में प्रमाणरूप से उपन्यस्त किया है—“तनु तयापि पूर्वकालोपलक्षितस्यैतत्”^{१४}। उक्त च प्रतिज्ञावचनस्य साधनांगत्वमात्रलक्षणेनाचार्यवाचस्पतिना—ब्रतित्य शब्द बुभुत्सितमानायां ब्रतित्यः शब्द इत्यनुक्त्वा यदैव किंचिदुच्यते यत्कृतं तदब्रतित्यमिति वा, तत्सर्वमसंबद्धबुद्ध्या न प्रत्येति प्रतिपाद्यं।’ इति।^{१५} कुछ लोगों का यह कहना था कि ‘तत्त्वमसि’ आदि महावाक्यों में अभेदबोध के लिए दोनों पदों को लक्षणा आश्रयण करना आवश्यक नहीं है। एक पद की लक्षणा से भी काम चल सकता है। ‘तत्’ पद को यदि मुख्यार्थक माना जाय तब ‘त्वम्’ पद की लक्षणा एव ‘त्व’ पद को मुख्यार्थक मानकर उसमें ‘तन्’ पद की लक्षणा कर देने से लक्षेदार्थ का लाभ हो जाता है। प्रथम पद में ‘तत्’ पद सर्वज्ञत्वादिविशिष्टचेतन्य को अभिधायित्व से कहता है, ‘त्व’ पद की उसी अर्थ में

लक्षणा कर देने से दोनों पदों का एक अभेद ईश्वरार्थ के बोधन में तात्पर्य बन जाता है। दूसरे पक्ष में 'त्वम्' पद का अभिप्रायवृत्ति से अल्पज्ञत्वादिविभिन्नचित्तस्य का वाचक होना है और 'तत्' पद की उसी में लक्षणा कर देने से अभेदबोध प्राप्त हो जाता है। इस प्रकार एक पद की लक्षणा से अभेदबोध का लाभ हो जाने पर उसके लिए उभयपद-लक्षणा आवश्यक नहीं। इस व्यवस्था के द्वारा उभयपदलक्षणायाची अव्यस्त निरुत्तर हो जाता है। किन्तु वाचस्पति मिश्र के सुप्रवाच्यों का उपयोग ऐसे अवसर पर करते हुए कहा जाता है कि अन्यतर पद की लक्षणा के द्वारा यद्यपि अभेदबोध प्राप्त हो जाता है किन्तु वह अभेदबोध न बुभुक्षित है और न प्रतिपिप्सित। लक्षणा का मुख्य निमित्त माना जाता है तात्पर्यानुपपत्ति। तात्पर्य उभी अर्थ में माना जाता है जो अर्थ बुभुक्षित अथवा प्रतिपिप्सित हो। श्रोता की जिज्ञासा के अनुसार वक्ता की प्रतिपिप्सा (विवक्षा) हुआ करता है। श्रुतिवाक्य अपौरुषेय हैं, उनमें विवक्षा या प्रतिपिप्सा साक्षात् सम्भव न होने पर भी वैसे ही व्यावहारिक विवक्षा का निर्वाह किया जाता है जैसे 'कूलं पिपतिपति' (नदी का कगार गिरना चाहता है)। कगार जड़ वस्तु है, उसमें इच्छा का योग कैसे? इस प्रश्न के उत्तर में उसमें औपचारिक इच्छा का सम्बन्ध माना जाता है। उसी प्रकार शब्दतत्त्व को जड़ मानने वाले भी विवक्षा का निर्वाह किया करते हैं। उपदेशक या उपदेश श्रोता की समीक्षा, जिज्ञासा, बुभुक्षा का अनुसरण किया करते हैं।

इस वक्तव्य को सिद्धान्त का रूप वाचस्पति मिश्र ने इस प्रकार प्रदान किया है "एवमनित्य शब्दं बुभुक्षितगानान्नित्यः शब्द इत्यनुपस्था यदेव किञ्चिदुच्यते कृतकत्वादिति वा यत्कृतं तन्नित्यमिति वा कृतकश्च शब्द इति वा तत्सर्वमस्यानपेक्षितमापाततो मन्वेद्वाभिधानं, तथा चानवहितो न वोद्गमहति। यत्कृतं तत्सर्वमनित्यं, यथा घटः, कृत-कृषश्च शब्द इति वचनमर्थसामर्थ्येनवापेक्षितशब्दानित्यस्त्विच्छाप्रकमित्यवधानमत्रेति चेन्न, परस्परान्वयत्वप्रसगात्।" ५३ तार्किकगण न्यायविग्रह के ५ अंग मानते हैं—प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय और निगमन। बौद्ध-उदाहरण और उपनय, या उपनय और निगमन—वाही अवयवों को पर्याप्त मानते हैं। भाट्टगण तीन अवयव माना करते हैं—प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, अथवा उदाहरण, उपनय, निगमन। वाचस्पति मिश्र तार्किक पक्ष का समर्थन करते हुए कहते हैं कि पाँचों अंग बुभुक्षा की शृंखलाओं से इस प्रकार आबद्ध है कि उन्हें विच्छिन्न नहीं किया जा सकता। प्रत्येक साध्यस्थल पर ५ जिज्ञासाएँ हुआ करती हैं—यथा शब्द अनित्य होता है? यदि है तो क्यों? कैसे? ऐसा कोई और भी उदाहरण है? उदाहरण का पक्ष में सामंजस्य है अथवा नहीं? प्रथम जिज्ञासा को शान्त करने के लिए प्रतिज्ञावाक्य का प्रयोग किया जाता है—'शब्दोऽनित्यः।' 'कस्मात्?' इस प्रकार की द्वितीय जिज्ञासा को शान्त करने के लिए 'कृतकत्वात्' इस हेतुवाक्य का प्रयोग किया जाता है। तृतीय आकांक्षा की शान्ति के लिए कहा जाता है—'यच्च कृतकत्वं तन्न अनित्यत्वम्, यथा घटादौ।' इसे दृष्टान्त-वाक्य कहते हैं। दृष्टान्तदृष्ट हेतु का उपसंहार करने के लिए 'तथाचायम्'—यह उपनयवाक्य प्रयुक्त होता है। दृष्टान्तदृष्ट हेतु का पक्ष में उपसंहार हो जाने पर दृष्टान्तदृष्ट साध्यघट्ट का उपसंहार दिखाने के लिए 'तस्मात्तथाऽयम्'—इस प्रकार निगमनवाक्य का उच्चारण किया जाता है। इससे पूर्व भी

कहा जा सकता है—पूर्व-पूर्व अगवाक्यों के द्वारा उत्पादित भाकांक्षाओं का प्रशमन उत्तरोत्तर वाक्य-प्रयोग के द्वारा किया जाता है। 'शब्दोऽनित्यः' कहने पर जिज्ञासा होती है—'कस्मात्?' इस जिज्ञासा का उत्तर हेतुवाक्य-प्रयोग के द्वारा दिया जा सकता है, अन्यथा नहीं। बुभुक्षितताभिधानन्याय में दूर न्याय-श्रेय प्रमत्तगीत या उन्मत्त प्रलाप माना जाता है। इस निष्कर्ष की कमीटी पर जब हम महावाक्य का अर्थबोध-प्रकार चढ़ाते हैं तब यही स्थिर होता है कि दोनों पक्षों की लक्षणा आवश्यक है, क्योंकि प्रकृत में विशिष्ट और शुद्ध चेतन का अभेदबोध बुभुक्षित है, उसका लाभ केवल एक पद की लक्षणा से नहीं हो सकता। एक पद की लक्षणा में विशिष्टार्थ का अभेद ही प्राप्त होता है, शुद्ध का नहीं। दोनों पद अपनी-अपनी अभिधानान्ति की सीमा पारकर जब विशुद्ध चैतन्य में लक्षणा के द्वारा प्रवृत्त होते हैं, तभी बुभुक्षित और प्रतिपिप्सित अर्थ का पर्यवसान हुआ करता है। वक्ता और श्रोता की इस अद्भुत एवं दुर्लभ मर्यादा का मूल्यांकन धृति ने इस प्रकार किया है—'आश्चर्योऽस्य वक्तुः कुणलोऽस्य लब्धा' (कठ० २।७)। मुमुक्षु बुभुक्षु अधिकारी का कोशल विशुद्ध तत्त्व के अभेद की वृत्ति में निहित होता है। एवं वक्ता शब्द का आश्चर्य चमत्कार विशुद्ध चैतन्य के अभेदबोधन में माना जाता है।

(२) अनुमान की स्वतः प्रमाणता

वेदान्त के क्षेत्र में कुमारिल भट्ट के उपकरण ही काम में लाए जाते हैं। ज्ञान के विषय में कुमारिल भट्ट का सिद्धान्त है कि 'स्वतः सर्वप्रमाणानां प्रामाण्यम्।' वेदान्त का भी वही सिद्धान्त है। परन्तु प्रामाण्यवादी नैयायिक आपत्ति देता है कि यदि ज्ञान का प्रामाण्य स्वतः गृहीत माना जाए तो उसमें प्रामाण्याप्रामाण्य का सन्देह नहीं होना चाहिए क्योंकि ज्ञान के उत्पन्न होते ही जब उसमें प्रमात्व गृहीत हो जाता है तब प्रमास्वरूप-विशेष-कोटि का दर्शन हो जाने के कारण प्रमात्वाभाव की सम्भावना समाप्त हो जाती है। नैयायिक की इस आपत्ति का परिहार करते हुए चित्मुख्याचार्य ने कहा है कि नैयायिक-गण भी अनुमान और उपमान के विषय में स्वतः प्रामाण्यवादी होते हैं, जैसा कि वाचस्पति मिश्र ने कहा है—'अनुमानस्य स्वतः प्रमाणतया अव्यवस्थापि संभवात्।' नैयायिकों का कहना यह है कि 'इदं जसम्' जैसे प्राथमिक ज्ञान में सफल प्रवृत्ति के पश्चात् प्रमात्व का अनुमान किया जाता है—'विमतं ज्ञानमर्थाव्यभिचारि समर्थप्रवृत्तिप्रनक्तव्यः।' यही जिज्ञासा होती है कि इस अनुमान-ज्ञान में प्रमात्वग्रहण दूसरे अनुमान से और दूसरे से तीसरे से, इस प्रकार अनवस्था दोष प्राप्त हो जाता है। अतः नैयायिकों ने अनुमान को कंम होना? वही आशेष नैयायिकों पर भी किया जाता है। ऐसे उत्तर-प्रत्युत्तर को प्रतिबन्धी-प्रणाली से अधिहित किया जाता है। ऐसे स्थलों पर मध्यखण्ड प्रायः यही निर्णय लिया करते हैं कि जिस स्थल पर वादी और प्रतिवादी दोनों के पक्षों में समान श्लोकवार्तिक में कहा है—

तस्माद्योः समो दोषः परिहारोऽपि वा समः ।

नैकस्तत्रानृत्योक्तव्यस्तादृगर्थविचारणे ॥

नैयायिकों ने अनुमान में स्वतः प्रामाण्य त्यों मान लिया, इस और सकेत करते हुए वाचस्पति मिश्र ने सूचित किया है कि जिस वस्तु के निर्माण में सामग्री का परीक्षण नहीं किया जाता उस वस्तु में दोष की सम्भावना अवश्य बनी रहती है, किन्तु जिस वस्तु का निर्माण करने से पहले उसकी सामग्री का सावधानी से परीक्षण कर लिया जाता है, वह वस्तु सदैव निर्दोष बना करती है, इसी के आधार पर विश्व का व्यवहार प्रचलित है। अनुमान की सामग्री में और ज्ञानों की अपेक्षा एक विशेषता है कि उसके व्याप्ति, पक्ष, धर्म आदि कारणकलाप पुनः पुनः परीक्षित होते हैं। अतः उन निश्चित निरवयव साधनों से उत्पन्न अनुमान ज्ञान में किसी प्रकार के अप्रामाण्य की सम्भावना नहीं रह जाती। अतः उसे स्वतः प्रमाण मान लेना अनुचित नहीं। वाचस्पति मिश्र ने स्पष्ट शब्दों में कहा है—'अनुमानस्य तु परितो निरस्तसमस्तविघ्नमाशंकस्य स्वत एव प्रामाण्यम्, अनुमेया-व्यभिचारिलिङ्गसमुत्पत्तत्वात्'।^{६४} अर्थात् अनुमान प्रमाण साध्याध्यभिचारो हेतु से उत्पन्न होने के कारण सभी प्रकार की विघ्नविषयक शंकाओं से रहित होता है। अतः अनुमान को स्वतः प्रमाण नैयायिक माना करते हैं।

(३) बन्धमोक्ष-व्यवस्था

नानाजीववाद एवं जीवाश्रितविज्ञावाद जैसे वाचस्पति के सिद्धान्त में बन्ध-मोक्ष की व्यवस्था कैसे बनती है, जबकि अविद्या का विषय बद्ध माना जाता है। वाचस्पति का सिद्धान्त है कि जीव अविद्या का आश्रय है—जीव को तत्त्वबोध होता है और वही मुक्त होता है, किन्तु वहाँ सन्देह यह है कि अविद्या का विषय ब्रह्म बद्ध माना जाता है, उसी से ही बन्धन की निवृत्ति होनी चाहिए। इसका उत्तर दिया गया है कि ब्रह्म वस्तुतः न बद्ध होता है और न मुक्त, किन्तु अविद्या की निवृत्ति से मुक्त जैसा हो आया करता है। निस्सुखाश्रय ने इस पक्ष में बन्धमोक्ष-व्यवस्था का उपादान करते हुए कहा है—'तस्मादेकमपि ब्रह्मानेकोपाधिभिरवच्छिन्नं लक्षणानां जीवमव तत्र बद्धमिव यत्र विद्यया अविशोपाधिनियुक्तिस्तत्र मुक्तमिव भवतीति नानाजीववादेऽपि बन्धमुक्तिव्यवस्थो-पपद्यत इति केचिदाचार्याः प्रपेदिरे'।^{६५} अर्थात् एक ही ब्रह्म अनेक उपाधियों से युक्त होकर अनेक जीवों के रूप में बन्धन का अनुभव करता है और जिस जीव की अविद्या निवृत्त हो गई, उसकी निवृत्ति से वह अपने को मुक्त जैसा अनुभव करता है, ऐसा कुछ आचार्य मानते हैं। यहाँ 'केचिदाचार्याः' पद की व्याख्या करते हुए प्रत्यगात्मरूप आचार्य ने कहा है—'केचिदाचार्या मण्डनमिश्रवाचस्पतिमिश्रमतावलम्बिनः'।^{६६}

३. सायण नाथव (सर्वदर्शन सग्रहकार)

अध्यास के पूर्वपक्ष में आशेष किया गया है कि श्रुति रजतादि पदार्थों के अध्यास में अध्यस्त और अधिष्ठान का सादृश्य देखा जाता है, अतः सादृश्य को ही अध्यास का कारण मानना चाहिए, नहीं तो रजन का अध्यास कोयले जैसी काली वस्तु में होने लग

जाएगा। आत्मा और अनात्मवस्तु में किसी प्रकार का सादृश्य सम्भव नहीं। इसलिए अध्यास नहीं हो सकता। इस आक्षेप का समाधान करते हुए वाचस्पति मिश्र ने सादृश्य-ज्ञान में अध्यास की हेतुता का निराकरण किया है। उस निराकरण को उद्धृत करते हुए सायण माधव ने 'सर्वदर्शनसंग्रह' में कहा है कि सभी विभ्रमों में सादृश्य की व्याप्ति नहीं मानी जा सकती क्योंकि बहुत-से विसदृश स्वाभाविक अध्यास देखे जाते हैं। जैसा कि आचार्य वाचस्पति मिश्र ने कहा है यह प्रपञ्च अनादि वासनाओं से जन्म ग्रहण का विवर्तमात्र है। इस सादृश्य की अपेक्षा नहीं।^{५५}

व्यावहारिक व्यक्तियों का 'अहम्' शब्द-प्रयोग शुद्धात्मा को विषय करता है अथवा अध्यस्त आत्मा को, इस प्रश्न का उत्तर देते हुए सायण माधव ने अहंकार को अध्यस्तात्मविषयकही कहा है और वाचस्पति के 'अहम् इहैवास्मि गदने जानातः' आदि^{५६} शब्दों में अध्यस्त आत्मभाव का प्रतिपादन करते हुए वाचस्पति मिश्र का नाम लेकर भी उनके वाक्य को उद्धृत करके यह सिद्ध किया है^{५७} कि व्यवहारकाल में विद्वान् और अविद्वान् सभी समान धरातल पर व्यवहार करते पाये जाते हैं, जैसे पशु अपने इष्टानिष्ट-दर्शन के आधार पर प्रवृत्त व निवृत्त होता है—उसी प्रकार सभी व्यावहारिक व्यक्ति प्रवृत्त और निवृत्त होते हैं।

स्वतःप्रामाण्यवाद की स्थापना कुमारिल भट्ट ने अपने लोकवास्तविक में विस्तृत रूप में की है। उस मत के अनुसार ही वाचस्पति मिश्र ने न्यायकणिका में अपनी व्यवस्था दी है। अद्वैतादिवादी ने सन्देह किया है कि यदि किसी स्थल विशेष पर विसम्वाद के कारण ज्ञान की मिथ्या मान लिया जाए तब मनुष्य को किसी भी ज्ञान पर विश्वास नहीं रहेगा। इस अनाश्वासप्रसक्ति का निराकरण वाचस्पति मिश्र ने यह कहकर कर दिया है कि ज्ञानयन्त्र प्रमात्व स्वतः माना जाता है। ज्ञान वस्तु का प्रकाशक हो जाने मात्र से प्रमा बन जाता है। प्रमात्व ग्रहण में अव्यभिचारिणी की अपेक्षा नहीं मानी जाती। सभी ज्ञान प्रमास्वरूप ही उत्पन्न होते हैं, अतः सब पर विश्वास बना रहेगा। सायण माधव ने उसे व्यो-का-त्यो उद्धृत किया है।^{५८}

४. मधुसूदन सरस्वती (१५०० ई०)^{५९}

मधुसूदन सरस्वती ने भी अपनी रचनाओं में अनेकत्र वाचस्पति मिश्र को उद्धृत किया है। कुछ स्थल प्रस्तुत हैं।

(१) सद्भिन्न वस्तु में भी अर्थक्रियाकारित्व-प्रदर्शन

वेदान्तसिद्धान्त प्रपञ्च को सद्भिन्न मानता है। इस पर द्वैतवादियों के प्रबल आक्षेप हैं। उनका कहना है कि सद्बस्तु ही लोक में सप्रयोजन या अर्थक्रियाकारी मानी जाती है। उससे भिन्न में अर्थक्रियाकारित्व न होने के कारण प्रपञ्च को सत् मानना होगा। इस पर वेदान्त के आचार्यों का समाधान यह है कि लौकिक व्यवहारसाधनता सत् में भिन्न में भी पाई जाती है। जैसे स्वप्न सत् से भिन्न (असत्) होने पर भी शुभाशुभ-सूचक होता है। शंकाविषय मरण का हेतु देखा जाता है। वर्ण में लहसवत् दीर्घत्व

आदि धर्म आरोपित होने हैं जो कि सत् नहीं होते फिर भी उनसे बोध यथार्थ होता देखा जाता है। सभी असत् पदार्थ अपने प्रयोजन के निष्पादक होते हैं, यह निषय नहीं। घूलित-पटल में धूम अपने सत् अग्नि का अनुमापक नहीं होता। इस प्रकार के स्वभावबलक्षय में मधुगूदन सरस्वती ने वाचस्पति के वक्तव्य को प्रमाणरूप में प्रस्तुत किया है—“तदुक्तं वाचस्पतिमिश्रैः—‘यथा सत्यत्वाविशेषेऽपि चक्षुषा रूपमेव ज्ञाप्यते न रसः, तथैवामत्वाविशेषेऽपि वर्णदैर्घ्यादिना सत्यं ज्ञाप्यते, न तु धूमाभासादिना’ इति।”^{६३} वेदान्ताचार्य श्रीभाषकों के समान शब्द में ह्रस्वत्व, दीर्घत्व का आरोप माना करते हैं। आरोपित ह्रस्वत्व, दीर्घत्व से प्रतिपाद्य वस्तु का यथार्थ ज्ञान माना जाता है, जैसा कि वाचस्पति मिश्र ने कहा है—‘न हि लौकिका नाग इति वा नग इति वा पदात् कुंजर वा तस्य वा प्रतिपद्यमाना भवन्ति धास्ताः।’^{६४} लोकव्यवहार में दीर्घ ‘नकार’ घटित ‘नाग’ शब्द से हाथी का बोध होता है एवं ह्रस्व ‘नकार’ युक्त ‘नग’ पद से वृक्ष आदि का बोध होता है। ऐसे बोध को यथार्थ माना जाता है, भ्रम नहीं। इसी प्रकार आरोपित वस्तु भी लौकिक सत्य की साधन हो सकती है, किन्तु जेसे सभी सत् पदार्थों का स्वभाव एक नहीं होता उसी प्रकार सभी सद्भिन्न या आरोपित पदार्थों का स्वभाव भी एक जैसा नहीं होता। अतः आरोपित ह्रस्वत्व दीर्घत्व से बोध यथार्थ होता है किन्तु आरोपित धूम से बल्लि का यथार्थज्ञान नहीं होता।

(२) अधिष्ठान व आरोप्य के धर्मों का अन्तर

अधिष्ठान व अध्यस्त का तादात्म्य होने पर भी अध्यस्त के धर्मों से युक्त अधिष्ठान जैसे प्रतीत होता है वैसे अधिष्ठान के धर्मों से युक्त अध्यस्त वस्तु नहीं। इस विषय में वाचस्पति मिश्र का उल्लेख करते हुए अद्वैतसिद्धिकार ने कहा है—

“तच्च—समारोप्यस्य रूपेण विषयो रूपवान् भवेत्।

विषयस्य तु रूपेण समारोप्यं न रूपवत् ॥

इति वाचस्पत्युक्तेरन्यःकरणगताप्रेमास्पदत्वत्यैवात्मनि प्रतीत्यापत्तिरिति याच्यम्।”^{६५} आरोपित सर्प की भीषणता आदि रूपों से रज्जु युक्त प्रतीत होती है किन्तु रज्जुगत त्रिगुणत्वादि धर्मों से सर्प युक्त प्रतीत नहीं होता। इसका कारण उनके परस्पर धर्मों का आरोप माना जाता है किन्तु उन्हीं धर्मों का आरोप हो सकता है जो प्रतीयमान हों। सर्प-भ्रमकाल में रज्जुगत त्रिगुणत्वादि विशेष आकार तिरोहित हो जाता है, प्रतीयमान नहीं रहता। अतः उसका आरोप नहीं होता क्योंकि उनकी प्रतीति हो जाने पर सर्पभ्रम निवृत्त हो जाता है।

(३) अन्योन्याध्यास में शून्यवाद प्रसंग की निवृत्ति

आत्मा का अनात्मा में तथा अनात्मा का आत्मा में अध्यास मानने पर आत्मा और अनात्मा दोनों अध्यस्त हो जाने के कारण मिथ्या हो जाते हैं। इस प्रकार माध्यमिकसम्मत शून्यवादप्रतिज्ञा प्रसक्त हो जाती है। उसकी निवृत्ति के लिए अधिष्ठान का बाध नहीं हो

(४) अवच्छेदवाद

जीव ब्रह्म का औपाधिक रूप है। उपाधिगो के स्वरूप का निष्पत्ति आचार्यों ने भिन्न-भिन्न रूप में किया है तथा आचार्य वाचस्पति मिश्र अवच्छेदवाद के अनुयायी हैं, यह कहा जा चुका है। अवच्छेदवाद का उल्लेख करते हुए समुद्रग सारस्वती ने कहा है—'अज्ञानविषयीकृत चैतन्यमीश्वरः। अज्ञानाश्रयीभूत च जीव इति वाचस्पतिमिश्राः। अस्मिंश्च पक्षे अज्ञानतानात्वात् जीवतानात्वम्। प्रतिजीवं च प्रपञ्चभेदः। जीवस्यैव स्वाज्ञानोपहिततया त्वमुपाशानत्वात्। प्रत्यभिज्ञा चापि सादृश्यात्। ईश्वरस्य च सप्रपञ्च-जीवाविद्याभिधानत्वेन कारणत्वोपचारादिति। अयमेव चावच्छेदवादः।'^{६६} अर्थात् अज्ञानावच्छिन्न ब्रह्म जीव कहलाता है। वही जीव अज्ञान का आश्रय माना जाता है और उस अज्ञान का विषय अनवच्छिन्न चैतन्य ब्रह्म माना जाता है। अज्ञान के भेद से जीवों का भेद एवं जीव भेद से प्रपञ्च का भेद, इन पक्ष की विशेषता है।

उपाधि के सभी प्रकारों का मूलस्रोत उपनिषद्वाक्य एवं शंकराचार्य के वाक्य माने जाते हैं। आचार्य शंकर ने 'वाक्यसुधा' में कहा है—

प्रयच्छेदः कल्पितः स्यादवच्छेदं तु वास्तवम्।

तस्मिन् जीवस्यमारोपाद् ब्रह्मत्वं तु स्वभावतः ॥३३॥

प्रयच्छिन्नस्य जीवस्य पूर्णेन ब्रह्मणेकताम्।

तत्त्वमस्यादिवाक्यानि जगन्तरजीवयोः ॥३४॥^{६७}

अर्थात् अवच्छेदक सर्वत्र कल्पित होता है और अवच्छेद्य वास्तविक। जैसे तरंग, फेन, बुद्बुद आदि के रूपों में प्रतीयमान जलतत्त्व वास्तविक होता है और तरंग आदि कारण-निक जल के धरातल पर एक सांकेतिक रूप-सा माना जाता है। तरंगवच्छिन्न जल तरंग का आधार होता है, उसी प्रकार अज्ञानावच्छिन्न चैतन्य अज्ञान का आधार वाचस्पत्य मत में माना जाता है। कुछ लोगों का यह आरोप कि अवच्छेदक आधार नहीं हो सकता, जलतरंग दृष्टान्तों से समाप्त हो जाता है। आकाश में एक चादर बिछी हुई है। उस चादर का आधार कौन-सा आकाश माना जाए? इस प्रश्न के उत्तर में कहना है कि जिस आकाश में चादर है। यहाँ पर भी चादर से अवच्छिन्न आकाश ही चादर का आधार प्रतीत होता है। इसी प्रकार प्रत्येक अवच्छेदक का आधार अवच्छिन्न तत्त्व ही माना जाता है। अवच्छेदक किसी वस्तु के उस व्यावर्तक विशेषण पदार्थों को कहा जाता है जिनके द्वारा विशेष्य वस्तु का भेद व्यवहृत होता है। जैसे घटावच्छिन्न आकाश का मटावच्छिन्न या मलिकावच्छिन्न आकाश से भेद प्रतीत होता है। गम्भीरता से विचार करने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि उन प्रदेशों में रहने वाले आकाश का महाकाश से किसी प्रकार का भेद नहीं होता अपितु घटादि प्रदेशों का ही परस्पर भेद आकाश को भिन्न जैसा बना दिया करता है। उपनिषद्-वाक्य भी यही कहता है—

घटसंवृतमाकाशं नीयमाने घटे यथा।

घटो नीयेत नाकाशं तद्वज्जीवो नभोपमः ॥^{६८}

अर्थात् घट को एक प्रदेश से उठाकर दूसरे प्रदेश में रखा जाता है किन्तु घट के छोखले में

प्रत्यक्ष कर सकता है और अवष्टुकरण वाला नहीं। अतः प्रत्यक्षत्व विषय पर निर्भर नहीं, करण पर निर्भर है। 'मनर्ववानुष्टब्धम्' इत्यादि श्रुतियाँ भी मन को ही आत्मसाक्षात्कार में कारण बतला रही हैं। 'यन्मनमान मनूते' इत्यादि श्रुतियाँ आत्मा को अमस्कृत मन का अविषय बतला रही हैं, तकि संस्कृत मन का भी। आत्मज्ञान में मन को कारण मानने पर 'तत्र त्वोपनिषद पुरुष प्रच्छामि' इस श्रुति में 'ओपनिषद' पद की उत्पत्ति कैसे बनेगी, इनका समाधान भी कर दिया गया है कि मन के द्वारा आत्मसाक्षात्कार उपनिषद्जन्य ज्ञान के बाद ही होता है। अतः 'ओपनिषद' कहना उत्पन्न हो जाता है। 'शास्त्रदृष्ट्या तूपदेशो वामदेववत्' (ब्र० सू० १।१।३०) इस सूत्र में 'शास्त्रदृष्टि' पद भी ब्रह्मविषयक मानम प्रत्यक्ष तत्त्वमस्यादिशास्त्र-प्रयोज्य है, इस अभिप्राय को लेकर उत्पन्न हो जाता है। इमील्लिप् 'अत्र च सराधने प्रत्यक्ष-नुमानाश्चाम्' (ब्र० सू० ३।२।२४)—इस सूत्र में निरस्तसमस्तप्रपञ्च अर्थात् आत्मा को योगियों के प्रत्यक्ष का विषय बतलाया गया है। वेदान्त कल्पतरुकार ने ऐसा कहा है—

अपि संराधने सूत्राच्छास्त्रार्थध्यानजा प्रमा।

शास्त्रदृष्टि मता तां तु वेत्ति वाचस्पतिः परः॥

(२) 'आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः' (बृह० २।४।५)

—इस श्रुति के अनुसार श्रवणमनन निदिध्यासन में आत्मसाक्षात्कार के प्रति कारणता बतलायी गई है किन्तु विवरणाचार्यादि आत्मसाक्षात्कार में श्रवण को प्रधान कारण तथा मनन और निदिध्यासन को श्रवण के फल ब्रह्मसाक्षात्कार के निष्पादक होने से आराधुपकारक मानते हैं, साक्षात् नहीं। जिस प्रकार घट में मृत्पिण्ड आदि प्रधान कारण व चक्रादि सहकारी कारण हैं उसी प्रकार ब्रह्मसाक्षात्कार में श्रवण प्रधान कारण है और मनन तथा निदिध्यासन सहकारी कारण हैं। ये प्रत्यगात्मा में चित्त को अभिमुख करके भावना सत्कार के द्वारा उत्पन्न ब्रह्मात्रविषयकवृत्ति को उत्पन्न करने में काम आते हैं। यह विवरणकार का मत है।^{१०२}

किन्तु आचार्य वाचस्पति मिश्र निदिध्यासन को ब्रह्मसाक्षात्कार के प्रति साक्षात् कारण मानते हैं, जैसा कि 'ते ध्यानयोगानुगता अपश्यन् देवात्मशक्तिं स्वगुणनिगूढाम्' (श्वेता० १।३) इत्यादि श्रुतियों से प्रसिद्ध है और मनन को निदिध्यासन में वे कारण मानते हैं क्योंकि मनन के बिना ब्रह्मात्मैव्य विषय के निश्चित न होने से निदिध्यासन नहीं बन सकता और मनन में श्रवण को कारण मानते हैं क्योंकि श्रवण के अभाव से श्रुतार्थ-विषयक युक्तयुक्तत्वनिश्चयानुकूल मनन नहीं बन सकता। इस प्रकार ये तीनों ही साक्षात् और परस्परया आत्मसाक्षात्कार में कारण हैं।

आचार्य वाचस्पति मिश्र ने 'सर्गनिश्चाय यज्ञादिश्रुतेरश्ववत्' (ब्र० सू० ३।४।२६) इस सूत्र के भाष्य की 'भामती' में 'तत्र आद्यं तावत् प्रतिपत्ती (श्रवणमनने) विदितपद-तदर्थस्य विदितवाक्यगतमोचरन्त्यास्य च पुंस उपपद्येते एवेति न तत्र कर्मविषा। ते एव च चिन्तामयीं तृतीयां प्रतिपत्तिं प्रसुवाते'^{१०३}—इस उक्ति के द्वारा इस तथ्य का स्पष्टीकरण किया है। भामतीकार के इस अभिमत का वेदान्तपरिभाषाकार ने ससम्मान उल्लेख किया है।^{१०४}

(३) वेदान्तपरिभाषाकार ने नाथवस्तुतक एकाग्रिद्या-पक्ष में भी एक की मुक्ति आवरणशक्तियों जीवभेद से नाश मानती है। आवरणशक्तियों को नाश मानने पर भी उसकी जीव को ब्रह्मज्ञान हो गया है, उस जीव की ब्रह्मावयवशक्तिविशिष्ट अविद्या का नाश हो जाता है, ज्ञेय का नहीं। अतः एक की मुक्ति में सर्वमुक्तिप्रमत्ति नहीं होती। इसी में उन्होंने प्रमाणरूप में वाचस्पति मिश्र के सिद्धान्त को उद्धृत किया है।^{१८} तात्पर्य यह है श्रुतियों में बतलाया गया है और वह अनुपपन्न है क्योंकि 'न स पुनरावर्तते' इत्यादि श्रुतियों ज्ञानी की अपुनरावृत्ति बतला रही है। अतः इस दोष का परिहार करने के लिए यह सिद्धान्त किया गया है कि जिस प्रकार ज्ञानी को भी ज्ञान होने के बाद प्रारब्ध कर्म-जन्म देह की समाप्ति न होने तक विदेहमुक्ति नहीं होती क्योंकि वहाँ ज्ञान के फल का प्रतिबन्धक प्रारब्ध कर्म विद्यमान है, उसी प्रकार अपान्तरतमः प्रभृति ज्ञानियों में भी ज्ञान होने पर भी उसके फल का प्रतिबन्धक विचाराराधन-संतोषित ईश्वरविहित अधिकार विद्यमान है। अतः उस अधिकार की समाप्ति तक विदेहमुक्ति की प्राप्ति नहीं होगी किन्तु जैमि ही प्रारब्धकर्म समाप्त होने पर प्रारब्धकर्मजन्य देह का नाश होकर ज्ञानियों की विदेहमुक्ति की प्राप्ति हो जाती है, उसी प्रकार अपान्तरतमः प्रभृति ज्ञानियों की भी विचाराराधनसंतोषित ईश्वरविहित अधिकार की समाप्ति होने पर विदेहमुक्ति की प्राप्ति हो जाती है। इसी प्रकार एकाग्रिद्यापक्ष में भी जीवभेद से भिन्न-भिन्न आवरणशक्ति को मानने पर जिसकी आवरणशक्ति का नाश हो गया है उसकी मुक्ति हो जाती है, ज्ञेय की नहीं।

६. ब्रह्मानन्द सरस्वती

(१) परमाणुकारणतावाद का निराकरण करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है—'अनुभूयते हि पृथिवी गन्धरूपरसस्पर्शात्मिका स्थूला, आपो रूपरसस्पर्शात्मिकाः सूक्ष्माः, रूपरसात्मक तेजः सूक्ष्मतर, स्पर्शात्मको वायुः सूक्ष्मतमः। पुराणेष्वपि स्मर्यन्ते—

प्राकाशं शब्दमात्रं तु स्पर्शमात्रं समाविशत् ।
 द्विगुणस्तु ततो वायुः शब्दस्पर्शात्मकोऽभवत् ॥१॥
 रूपं तयंबाविशतः शब्दस्पर्शाण्युभौ ।
 त्रिगुणस्तु ततो वह्निः सशब्दस्पर्शवान् भवेत् ॥२॥
 शब्दः स्पर्शश्च रूपं च रसमात्रं समाविशत् ।
 तस्माच्चतुर्गुणा आपो विज्ञेयास्तु रसात्मिकाः ॥३॥
 शब्दः स्पर्शश्च रूपं च रसश्च गन्धमाविशत् ।
 संहतान् गन्धमात्रेण तानाचष्टे महीमिमाम् ॥४॥
 तस्मात्पंचगुणा भूमिः स्थूला भूतेषु दृश्यते ।
 शान्ता धोराश्च सूडाश्च विज्ञेयास्तेन ते स्मृताः ॥५॥
 परस्परानुप्रवेशाद् धारयन्ति परस्परम् ॥१६॥

अर्थात् लौकिक अनुभव से सिद्ध होता है कि पृथ्वी नस्व स्पर्श, रूप, रस, गन्ध—पांच गुणों का समूह है। जल रूप, रस, रश्मि का समूह, तेजस्व्य, स्पर्श गुणों का समूह एवं वायुस्पर्श-स्वरूप है। वायु के परमाणुओं ने जो कार्य उत्पन्न होगा उसमें स्पर्श की उत्तरोत्तर तीव्रता होनी चाहिए एवं गन्धादि गुणों की उपलब्धि नहीं होती चाहिए, किन्तु वायु के प्रबल आघातों से गन्ध की उपलब्धि होती है। इसी प्रकार परमाणुओं का उत्पन्न और अपचय भी अकस्मात् नहीं होता चाहिए क्योंकि कारण और कार्य का समवाय सम्बन्ध वैशेषिक मानते हैं। समवाय सम्बन्ध नित्य सम्बन्ध कहलाता है। सम्बन्धी द्रव्य को छोड़कर सम्बन्ध नहीं रह सकता। अतः कार्यद्रव्य को भी नित्य मानना होगा। नित्य नस्तु वा कभी विनाश नहीं होता और उत्पत्ति नहीं होती एवं पुराणों में परमाणुओं का स्वरूप गुण से अभिन्न बताया है, उसके विपरीत वैशेषिकों का गुणधारता का परमाणुओं में प्रतिपादन सगत नहीं ठहराया जा सकता।

‘भामती’ के इस अंश को उद्धृत करते हुए ब्रह्मानन्द सरस्वती ने कहा है—“किं च गुणगुण्ययोः समवायस्वीकारे तदन्तर्भविणापि ज्ञानयोः प्रतिबद्धप्रतिबन्धकत्वं कल्प्यमिति ते गौरवम्।” उक्त हि भामत्या ‘उभयथा च दोषात्’ इति सूत्रे ‘अनुभूयते हि पृथिव्यादिकं गन्ध्राद्यात्मकं’ आत्मस्वदेहत्वाभ्याम् इति वा भेदः।”^{११०}

वेदान्तपक्ष धारणमात्र पर टिका हुआ प्रतीत होता है। इन्हें भेदवादी वैशेषिकों का अवश्य निराकरण करना है, इस दृष्टि पर आरुढ़ होकर वैशेषिकों के गुणगुणवाद का विकल्प-प्रणाली से निराकरण दिया है किन्तु वैशेषिक आचार्य अपनी गवेषणाशक्ति के आधार पर गुणगुणों के भेद का प्रतिपादन करते हैं, किसी के मत का निराकरण करने के लिए उनका आविष्कार प्रतीत नहीं होता। यह तथ्य है कि गुणों को छोड़कर गुण नहीं रह सकता किन्तु गुण का अपने कतिपय आधार-परमाणुओं में संकुचित एवं विकसित हो जाने से दोनों का भेद स्पष्ट परिलक्षित होता है। गुण अप्रधान तत्त्व है और द्रव्य प्रधान। दोनों का अभेद या तादात्म्य वैशेषिक प्रक्रिया के आधार पर कभी नहीं माना जा सकता। गुणों द्रव्य के एक होने पर भी पूर्ण रूप, रस, गन्ध, स्पर्श का नष्ट हो जाना एवं अन्य रूप, रस, गन्ध, स्पर्श का उत्पन्न हो जाना भी यह सिद्ध करता है कि गुण और गुणी भिन्न पदार्थ हैं, अभिन्न नहीं। ‘तादात्म्य’ शब्द की व्युत्पत्ति को देखकर अभेदरूपता का ही लाभ होता है—‘स चासौ आत्मा तदात्मा तस्य भावः तादात्म्यम्’=तद्रूपता। गुण और गुणी में अभेद मानने पर पूर्ण रूप, रस आदि के नष्ट हो जाने पर आधार द्रव्य का भी नाश मानना पड़ेगा किन्तु यह अनुभव से सिद्ध नहीं होता। आम जैसे फल जैसे के तैले बने रहते हैं किन्तु पक्वावस्था में रूप, रस, गन्ध का ही परिवर्तन देखा जाता है। तादात्म्य की कल्पना भी वेदान्तियों की कुछ अनुपम-सी है—‘भेदसहिष्णुरभेदस्तादात्म्यम्’ अर्थात् भेदसापेक्ष या भेदमिश्रित अभेद को तादात्म्य कहा जाता है। तद्रूपता या अभेद ही वह कैसा होगा जो भेदसहिष्णु है? बोद्धों के सवृत्तिसत्य और परमार्थसत्य—दो सत्त्वों का उपहास करते हुए कहा गया है कि वह सत्य ही क्या जो मिथ्या हो जाए। सत्य कभी दो प्रकार का नहीं हो सकता—एक सत्य सत्य और दूसरा मिथ्या सत्य।^{१११} उसी प्रकार वह अभेद ही कैसा जो भेदगमित या भेद को सहन करने वाला हो।

यहाँ यह विशेष ध्यान देने योग्य बात है कि वाचस्पति मिश्र का अद्वैतवाद एक ऐसा उपचार है जो व्यावहारिक जगत् को अपना क्षेपन बनाकर भ्रान्त प्राणियों के मस्तिष्क पर प्रयुक्त हुआ है। जिस चक्षु में दो ग्रन्थ दिखाई देते हैं वहाँ प्रतिभाशाली बंधुवर चन्द्र पर अपना प्रयोग न करके दृष्टि के दोष का प्रतिकार किया करता है। अन्य अद्वैतवेदान्तिनों में वाचस्पति मिश्र की यह एक महती विशेषता है कि वे जागतिक विप्लव पर विशेष ध्यान न देकर केवल जीवमनध्रुव की रेखाओं का गम्भीरता से अध्ययन करके मानस दोषों का प्रतिकार करने में संलग्न प्रवीण होते हैं। 'दृश्यते त्रय्ययया बुद्ध्या' का दिन-रात पाठ करने वाले वेदान्ती यह दृष्टि प्राप्त न कर सके और न विज्ञानियों को ही प्राप्त कर सके। निर्मल मन सभी प्रकार के दोषों से परिशुद्ध हो जाने पर तत्त्वमाक्षात्कार वैसे ही किया करता है, जैसे दोष-रहित दृष्टि चन्द्र को एक देखती है। मन व्यवहारावस्था में अनेक प्रकार के विरोधी धर्मों में युक्त बाह्य वस्तुओं का अनुचिन्तन करता ही रहता है। भेदाभेद जैसे विरोधी धर्मों की कल्पना भी मन की एक तरंग है। वाचस्पति मिश्र ने कई स्थानों पर यह ध्वनित कर दिया है कि मन ने अनादि-काल से संचित भेदसरकारों को जिस सुदृढ़ता से पकड़ रखा है, उसमें शैथिल्य लाये बिना अभेददर्शन सम्भव नहीं। वही जलकण बर्फ और तुषार का रूप धारण कर लेता है, बहुत दिनों तक उसी अवस्था में पड़ा-पड़ा स्फटिक-जैसा पाषाण-खण्ड बन जाता है। यह पाषाण-खण्ड जलरूप है—इस प्रकार की किसी तत्त्व-द्रष्टा ऋषि की वाणी दूसरे व्यक्तियों की अवश्य चौंका देने वाली हो सकती है। प्रत्येक व्यक्ति वर्तमान पाषाण-खण्ड की कठोरता को देखकर उसकी जलरूपता की खोज करने के लिए कदापि तैयार नहीं हो सकता, किन्तु तथ्य तथ्य ही है। आपाततः वाचस्पति के शब्द भले ही हमें कुछ चौंका देने वाले लगें किन्तु गम्भीरता से अध्ययन करने पर वे हमारा सत्य मार्ग-दर्शन करते हैं।

(२) शून्यवाद का निराकरण—अमत्कारणवाद के निराकरण में भाषातीकार ने कहा है—“अस्थिरात् कार्योत्पत्तिमिच्छन्तो वैनाशिका अर्थादभावादेव भावोत्पत्तिमाहुः।”^{११२} अर्थात् क्षणिक कारण से कार्य की उत्पत्ति मानने पर अभाव से ही भाव की उत्पत्ति माननी पड़ेगी क्योंकि क्षणिक कारण निरपेक्ष होकर कार्य का जनक होता है अथवा हमारे की अपेक्षा करके, यह प्रश्न उपस्थित होता है। यदि किसी अन्य की अपेक्षा न करके अकेला ही क्षणिक कारण कार्य को जन्म दे सकता है, तब कार्योत्पत्ति के लिए पुरुष का प्रयत्न निरर्थक सिद्ध होता है और अन्य सामग्री की अपेक्षा करने पर उसकी क्षणिकता समाप्त हो जाती है। अतः क्षणिक कारण कार्य का उत्पादक सिद्ध नहीं होता। वाचस्पति के इन वाक्यों की उद्धृत करते हुए ब्रह्मानन्द सरस्वती ने कहा है—“अस्थिरात् कार्यमिच्छतोऽर्थादभावाद् भावमाहुस्तमेतद् इत्यादि भाषती।”^{११३}

साध्यमिक, योगाचार, सौत्रान्तिक और वैभाषिक चारों बौद्ध सम्प्रदाय अभाव को कारण नहीं माना करते। उनका कहना यह है कि अभाव तुच्छ, अनुपाक्य होने के कारण अर्थत्रिधाकारी नहीं हो सकता। गगनकुसुम से किसी प्रकार का प्रयोजन सिद्ध नहीं होता। वैभाषिक प्रत्यक्षसिद्ध क्षणिक मृत्तिकाखण्डेत् एवं क्षणिक दण्ड चक्र, चीवर, कुलाल आदि प्रत्ययसामग्री से घटादि कार्य की उत्पत्ति मानते हैं। सौत्रान्तिक का भी

यही पक्ष है। योगाचार विज्ञानतत्त्व को कारण स्वीकार करता है। शून्यवादी माध्यमिक शून्य में जगत् की उत्पत्ति मानता है किन्तु उसके शून्य का अर्थ अभाव समझना बहुत बड़ी भूल है क्योंकि उसकी दृष्टि से मृत्तिका आदि सामग्री के दो स्वरूप होते हैं— (१) सांघृतिक और (२) पारभाषिक। मृत्तिका आदि सामग्री परस्पर सापेक्ष होकर वाद को जन्म देती है। यहाँ मृत्तिका आदि में सापेक्षहेतुता एवं प्रतीत्यसमुत्पादकता ही सांघृतिक आकार है। निरपेक्षहेतुता उसमें नहीं मानी जाती। सांघृतिक आकार को ही कारण माना जाता है, वह अभाव नहीं पदार्थ है। क्षणिक पदार्थों में सापेक्षहेतुता का निराकरण वाचस्पति मिश्र ने किया है। सापेक्षता मानने पर क्षणिकता समाप्त हो जाती है।

इसी प्रकार 'न्यायस्तनावली' में भी बौद्धों के शून्यवाद का निराकरण करते हुए ब्रह्मानन्द सरस्वती ने भामतीकार को उद्धृत किया है— "तत्तदेद्विज्ञानरूपाम्मिध्यात्व-मतमेव शून्यमात्मेति अनेनोक्तम्। न हि शून्यं नाम किञ्चित्तत्त्व तेनोच्यते। अतएव तत्त्वस्य कस्यचिद्वयान्तयोगाकारात् तत्त्वज्ञानं विना सर्ववाधासम्भवेन सर्वमिध्यात्वात्सिद्धिरिति तन्मतं दूषितं भामत्याम्।"^{११४} अर्थात् शून्यवादी विषय और ज्ञान का प्रत्याख्यान करता है तथा किसी तत्त्व को स्वीकार नहीं करता। तत्त्व के न होने पर तत्त्वज्ञान भी सम्भव नहीं होता। तत्त्वज्ञान के बिना सर्ववस्तुओं का बाध नहीं हो सकता जिससे कि सब वस्तुओं में मिध्यात्वप्रसिक्त सम्भव नहीं। वाचस्पति मिश्र ने इस शून्यवाद मत का निराकरण किया है। 'भामती' में इस मत का निराकरण करते हुए कहा है— "लौकिकानि हि प्रमाणानि मदसत्त्वगोचराणि। तैः खलु सत्सदिति गूह्यमाणं यथाभूतमविषरीतं तत्त्वं व्यवस्थाप्यते। मदगतोऽथ विचारासहत्वं व्यवस्थापयता सर्वप्रमाणविप्रतिषिद्धं व्यवस्थापितं भवति।"^{११५} शून्यवाद सर्वथा प्रमाणविप्रतिषिद्ध है। शून्यवादी जब सभी प्रकार के प्रमाण और प्रमेय का निराकरण करता है तब सर्वशून्यतावाद अथवा सर्वमिध्यात्व भी कैसे सिद्ध होगा?

(३) वेदान्तवाक्यों की मुख्यार्थपरता— प्रभाकर मिश्र जैसे विचारकों का वेदान्त वाक्यों के विषय में कहना है कि वे या तो अविचक्षार्थक हैं या गौणार्थक हैं या लक्षणा आदि के द्वारा अन्यपरक माने जाते हैं। उनका कहना है कि वेदों में दो प्रकार के वाक्य उपलब्ध होते हैं— (१) स्वार्थपरक और (२) अन्यायपरक। कर्मबोधक विधिवाक्य प्रायः स्वार्थपरक माने जाते हैं, जैसा कि द्वितीय सूत्र की व्याख्या करते हुए प्रभाकर मिश्र ने सिद्ध किया है कि 'कार्यरूपो वेदार्थः' अर्थात् 'अग्निहोत्रं जुहोति' जैसे वाक्य मुख्य रूप से अपने स्वार्थ के बोधक माने जाते हैं। किन्तु कुछ ऐसे वाक्य भी माने जाते हैं जिनका स्वार्थ-प्रतिपादन में तात्पर्य नहीं होता किन्तु लक्षणा आदि के द्वारा किसी अन्याय की प्रशंसा या निन्दा किया करते हैं, जैसे कि 'यजमानः प्रस्तरः' वाक्य प्रस्तर को मुख्य रूप से यजमान का स्वरूप नहीं बताता अपितु यजमान के कार्य का सम्पादक होने के कारण गौणरूप से प्रस्तर को यजमान उसी प्रकार कहता है जैसे कि 'सिंहो माणवकः' वाक्य शूरा आदि गुणों के सम्बन्ध से माणवक को सिंह बताता है। इन दोनों भेदों में से वेदान्तवाक्य ही गौणार्थक माने जाते हैं, वे मुख्य रूप से स्वार्थ के समर्पक नहीं क्योंकि

समस्त वेद का तात्पर्य मुख्य रूप से जब कर्म में होता है और वेदान्त-वाक्यों में कर्मप्रतिपादक कोई पद उपलब्ध नहीं होता, अतः ये मुख्यतः स्वार्थपरक नहीं माने जा सकते किन्तु प्रस्तरादि वाक्यों के समान अन्वयपरक माने जाते हैं।

मीमांसा की इस तर्कगोली पर दीप सिन्हाते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है कि प्रस्तरादिवाक्य अन्य कर्मविधायक वाक्यों के शेष होने के कारण स्वार्थपरक नहीं माने जाते किन्तु वेदान्तवाक्य किसी अन्य वाक्य के शेष न होने के कारण मुख्यपरक माने जाते हैं। वेद में एक पृष्ठो भर कुशा बिछाई जाती है जिसे प्रस्तर कहते हैं। वर्षपूर्वमास कर्म सम्पन्न हो जाने पर 'भूषणवाक्येन प्रस्तरं प्रहरति' द्वा वाक्य के द्वारा प्रस्तर का अग्नि में प्रक्षेप विहित है। प्रक्षेप कार्य में विनियुक्त प्रस्तर की प्रशंसा में कहा गया है कि 'यजमानः प्रस्तरः'। यह वाक्य दर्शपूर्णमास विधायक कर्म का अंग वाक्यशेष माना जाता है। अतः प्रस्तर के उद्देश्य से यजमानरूपता या यजमान के उद्देश्य से प्रस्तररूपता का विधान न करके केवल दर्शपूर्णमास कर्म के अंगभूत प्रस्तरप्रक्षेप की प्रशंसा करता है कि प्रस्तरकर्मक प्रक्षेपका कर्म प्रशस्त है क्योंकि प्रशस्त यजमान ही है। अर्थात् प्रस्तर उनका आवश्यक है जितना कि कर्म के लिए यजमान। प्रकरण के आधार पर प्रस्तरवाक्य दर्शपूर्णमास या उसके अंगभूत कर्म की प्रशंसा में ही प्रयुक्त हो सकता है। किन्तु 'मत्स्यं ज्ञानमनन्त ब्रह्म' जैसे वेदान्तवाक्य किसी कर्म के प्रकरण में या अन्य किसी प्रकरण में पठित नहीं अर्थात् उपक्रम उपसंहार आदि तात्पर्य-निर्णायक प्रमाणों के द्वारा निश्चित होता है कि 'मत्स्यं ज्ञानमनन्त ब्रह्म' आदि वाक्य ऐसे प्रकरण में पठित हैं जिसका मुख्य-तात्पर्य परापर ब्रह्म के अभेदबोधन में है। सभी वेदान्तवाक्य मुख्यरूप से शुद्ध ब्रह्म के समर्पक माने जाते हैं और उस अर्थ का समर्पण मुख्य रूप से करते हैं, गौण या लाक्षणिक रूप से नहीं।

वाचस्पति मिश्र को इस विषय में प्रमाण मानते हुए ब्रह्मानन्द सरस्वती ने कहा है — "तथा चोक्तं वाचस्पतिमिश्रैः — 'प्रस्तरादिवाक्यमन्यशेषत्वादमुख्यार्थम्'। अद्वैतवाक्यं स्वतन्त्रशेषपरवान्मुखावर्धमेव। उक्तं हि शास्त्रभाष्ये न विधौ परशब्दार्थः" इति।" अर्थात् विधिवाक्यों से सभी शब्द स्वार्थबोधक माने जाते हैं, परार्थबोधक नहीं। अन्य शब्द का अन्य अर्थ में प्रयुक्त होना लाक्षणी या गौणी वृत्ति मानी जाती है। वेदान्तवाक्य मुख्यार्थ के समर्पक होते हैं, प्रस्तरादि वाक्यों के समान गौणार्थक नहीं।

(४) प्रपञ्चमिथ्यात्व और भेदाभेदवाद का अन्तर

अद्वैतमिथ्याकार ने प्रपञ्चमिथ्यात्व सिद्ध करने के लिए अनुमान प्रयोग किया है — 'प्रपञ्चो मिथ्या दृश्यत्वात्'। 'मिथ्या' शब्द का अर्थ अनिर्वचनीय अथवा सदसदुभयभिन्न पदार्थ माना जाता है। प्रपञ्च बाधित होने के कारण सद्भिन्न है और प्रतीयमान होने के कारण असत् से भी भिन्न है, यह वेदान्त का मूल मन्त्र है। उक्त अनुमान प्रयोग में प्रतिपादी ने दोष दिखाया है कि प्रपञ्च में सृष्ट्यादि असत् पदार्थों का भेद हम मानते हैं, अतः सिद्धसाधनता ही जाती है। इसका परिहार करते हुए मधुसूदन सरस्वती ने कहा है कि

केवल असद्भेद सिद्ध होने पर भी सद्भेद और असद्भेद उभय सिद्ध न होने के कारण सिद्धसाधनता दोष नहीं होता, जैसे भेदाभेदवादी गुण में गुणी से भेदाभेद सिद्ध करने के लिए अनुमान करता है। वहाँ केवल भेद सिद्ध होने से सिद्धसाधनता दोष नहीं दिया जा सकता क्योंकि भेदाभेद-समुच्चय सिसाधयिषित होता है, केवल भेद नहीं। दृष्टान्त के विवरण में भेदाभेदवादी का मत स्पष्ट करते हुए ब्रह्मानन्द सरस्वती ने अवच्छेदक भेद से विरुद्ध धर्मों का समन्वय मानते वाले नैयायिकों का, भेदाभेदवादी भास्करादि आचार्यों से अन्तर दिखाते हुए कहा है कि वृक्षादि में शाखा और मूलादि अवच्छेदक के भेद में संयोग और संयोगाभाव दो विरोधी धर्मों का समावेश तात्त्विक मानते हैं किन्तु भेदाभेदवादी एकावच्छेदेन भेदाभेद उभय मानता है, अवच्छेदक-भेद से नहीं। भेदाभेद की इस व्याख्या पर आपत्ति उठाते हुए पूर्वपक्षी ने कहा है—“न च कुण्डलत्वादेः कनकत्वाद्य-वच्छिन्नप्रतियोगिताकभेदाभेदानुयोगितावच्छेदकत्वे—

कार्यत्मना तु नानात्वमभेदः कारणात्मना।

हेमात्मना यथाऽभेदः कुण्डलाद्यात्मना भिदा ॥

इति भामत्युक्तभेदाभेदवादिकां रिक्त्या कारणतावच्छेदकरूपेणाभेदस्यैव कार्यतावच्छेदक-रूपेण भेदस्यैवोक्त्या विरोध इति वाच्यम्।^{११९७} अर्थात् भेदाभेदवाद का स्वरूप प्रस्तुत करते हुए भामतीकार ने कहा है कि सुवर्णत्व रूप से कटककुण्डल का परस्पर अभेद और कटकत्व, कुण्डलत्व रूप से दोनों का भेद माना जाता है, एकावच्छेदेन भेदाभेद नहीं। किन्तु यदि एकावच्छेदेन भेदाभेद ही भेदाभेदवादी को अभिमत है तो वाचस्पति मिश्र का उक्त यक्तव्य विरुद्ध हो जाता है। इस विरोध का परिहार करते हुए ब्रह्मानन्द सरस्वती ने कहा है—“भामत्युक्तिरसति दोषे। अत एवात्मन्ताभेदे अन्यतरस्य भामत्यां द्विरवभासमात्र दूषणमुक्तम्। न तु भेदानुभव-विरोधः, भेदानुभवस्य त्वन्मतेऽप्यसार्थिकत्वात्। अन्यतरस्याभिन्नस्य घमिणो द्वाभ्या रूपाभ्यामवभासमात्र न त्वेकरूपावच्छिन्ने अपररूपावच्छिन्नस्य विनिष्ठघ्नीः, अत्यन्ताभेदे सम्बन्धासम्भवादिति तदर्थः। अर्थमपि भावाभावावेकत्र कथम्? न चावच्छेदकभेदेनैव तौ साध्याविति वाच्यम्, एकावच्छेदेन तत्साधकयुक्तेरेवोक्तत्वात्। भामत्यादी तन्मतस्य विरोधीकृत्या दूषणासंगतेः। मणिकारैरपि ‘न चैव भेदाभेदः’ इत्यनेन तन्मतमापाद्य अवच्छेदकभेदेन स्वमते तन्मतवैलक्षण्योक्त-त्वाच्चेति।”^{११९८} आशय यह है कि वेदान्त-सिद्धान्त में भी साक्षात्भाव पदार्थों का एकत्र समन्वय माना जाता है। भास्करादि के मत में भी भेदाभेद का एकत्र समुच्चय माना जाता है। तात्त्विक सिद्धान्त में भी संयोग और संयोगाभाव का एक ही वृक्ष में समावेश माना जाता है एवं अनेकान्तयादी मीमांसक, जैन आदि दार्शनिक भी विरोधी तत्त्वों का एक धर्म में समाहार माना करते हैं। किन्तु सबका दृष्टिकोण भिन्न-भिन्न होता है। इनमें वेदान्त विषमसत्ताक भावाभाव पदार्थों का समावेश मानता है। यह दृष्ट्य में प्रपञ्च का व्यावहारिक भाव और पारमाधिक अभाव उसी प्रकार मानता है जैसे शुक्ति में प्रातिभासिक रजत और व्यावहारिक रजताभाव। विषमसत्ताक भावाभाव पदार्थों का सहावस्थान माना जाता है। किन्तु भेदाभेदवादी समान रूप से दोनों वास्तविक पदार्थों

का समन्वय मानता है। ब्रह्म का जगत्-परिणाम है, जैसे सुवर्ण के आभूषण। अतः ब्रह्म का प्रपञ्च के साथ वैना ही भेदभेद सम्बन्ध माना जाता है जैसे कि सुवर्ण का मुकुटादि के साथ। तार्किकगण एक ही वृक्ष में शाखावच्छेदेन कवित्तयोग और मूलावच्छेदेन त्रयि-सयोगाभाव, इस प्रकार एक ही वृक्ष में अवच्छेदक-भेद से दोनों भावाभाव पदार्थों का समन्वय मानते हैं। मौमांसक और जैनगण भी कुछ अन्तर से अपने-अपने सिद्धान्तों की स्थापना किया करते हैं। प्रपञ्च मिथ्या है, इसका अर्थ होता है कि प्रपञ्च सत् और असत्-उभय में भिन्न है। सद्भेद पारमार्थिक और असद्भेद व्यावहारिक माना जाता है। वाचरपति मिथ्या ने भेदाभेद मत की आलोचना स्थान-स्थान पर करते हुए यही कहा है कि दो समानसत्ताक विरोधी धर्मों का एकत्र रहना सम्भव नहीं है, किन्तु विषमसत्ताक पदार्थों का ही समन्वय सम्भव होता है। अद्वैतसिद्धिकार ने भी भेदाभेदवाद को केवल दृष्टान्त बनाकर सत्, और असत्, उभय का समुचित भेद प्रपञ्च में सिद्ध करना उद्देश्य बताया है।

(५) ब्रह्म की अवेद्यवेदकता

ब्रह्म स्वयंप्रकाश है। स्वयंप्रकाशता का अर्थ माना गया है अवेद्यवेदकता। वह ब्रह्म किसी अन्य प्रकाश से वेद्य नहीं, अतः अवेद्य है और समस्त विश्व का भासक होने के कारण वेदक माना जाता है। इस प्रकार की अवेद्यवेदकता जीव में बताई गई है, जैसा कि गीता कहती है—“न तद्भासयते सूर्यो न शशांको न पादकः।”^{११६} अर्थात् सूर्य और शशांक आदि प्रकाशों के द्वारा वह क्षेत्रज्ञ प्रकाशित नहीं हो सकता। इसी प्रकार—

यदादित्यगतं तेजो जगद् भासयतेऽखिलम्।

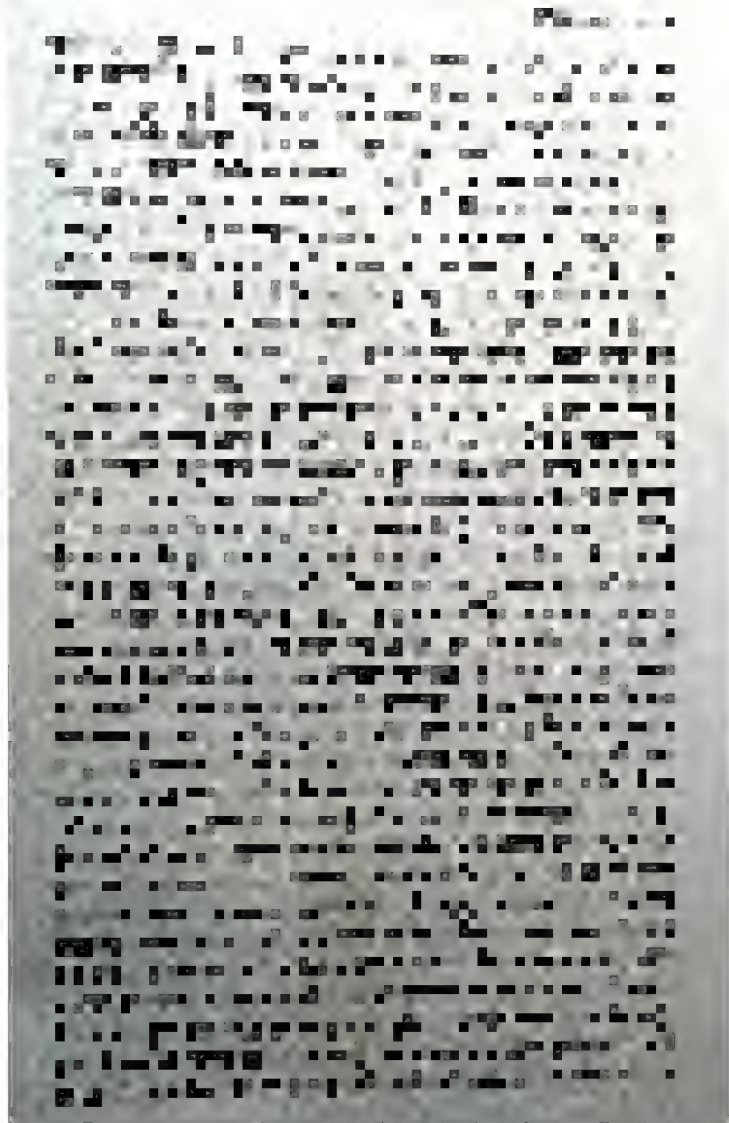
यच्चन्द्रमसि यच्चाग्नी तस्तेजो विद्धि मामकम् ॥^{११७}

आदित्यगत प्रकाश तत्त्व वही है और वही जगत् का भासक मेरा स्वरूप। यहाँ उसी चेतन में जगत् की भासकता या वेदकता बतलाई गई है। अतः जीव और ब्रह्म दोनों एक सिद्ध होते हैं। गीता के दोनों उदाहरणवाक्यों का आशय स्पष्ट करते हुए भामतीकार ने कहा है—“न तद्भासयत इति ब्रह्मणो ग्राह्यत्वमुक्तम्। ‘यदादित्यगतम्’ इत्येतेन तु तस्यैव ग्राहकत्वमुक्तम्”^{११८} भामतीकार के इस विवरण को उद्धृत करते हुए ब्रह्मानन्द सरस्वती ने कहा है—“अपि च स्मर्यते इति सूत्रे तु ‘न तद्भासयत’ इत्यादिकं ‘यदादित्य-गतमि’ त्यादिक चोदाहृतम्। तच्च न प्रकृतविरुद्धम्, आद्येन ब्रह्मणोऽग्न्याभास्यत्वम्, अन्येन ब्रह्मण एव भासकत्व प्रतिपादितमिति, मामत्यां व्याख्यातत्वात्”^{११९} ज्ञान विश्व न अथवा चैतन्य तत्त्व की स्वप्रकाशता में विश्वास रखने वाले दार्शनिक हैं वेदान्ती, प्राभाकर, बौद्ध, प्रत्यभिज्ञावादी? किन्तु उनमें से कुछ दार्शनिक विधि-रूप से एव कुछ निषेधरूप से स्वयंप्रकाशता के पक्षपाती हैं। मौलत-सिद्धान्त में कहीं पर अन्यप्रकाश-प्रकाश्यत्व को स्वप्रकाशता माना गया है और कहीं पर स्वाकारावभास्यता को कहा गया है। प्राभाकार निश्चित रूप से विधिप्रकार के पक्षपाती हैं, प्रत्येक ज्ञान में तीन विषयों का अवभास माना जाता है—स्वयंज्ञान का, घटादि विषय का एव ज्ञाता आत्मा का। प्रकाश्यतावच्छेदक धर्म भिन्न-भिन्न माने जाते हैं। घटादि की प्रकाश्यता विषयत्वा-

वच्छिन्न ज्ञान की प्रकाशयता ज्ञानत्वावच्छिन्न एव आत्मा की प्रकाशयता कर्तृत्वावच्छिन्न मानी जाती है। स्वक्रिया-विरोध का उद्भावन कतिपय दार्शनिक किया करते हैं। उनका कहना है कि प्रत्येक क्रिया अपने कर्म को प्रभावित किया करती है, स्वयं को नहीं, जैसे गमन-क्रिया से ग्रामादि प्रभावित होते हैं, स्वयं गमन नहीं। इसी प्रकार ज्ञानक्रिया के द्वारा घटादि प्रभावित होते हैं। उस प्रभाव का नाम कुछ दार्शनिक ज्ञानता, प्रकटता, प्रकाशयता और कर्मता माना करते हैं। ज्ञानज्य प्रभाव या फल स्वयं ज्ञान पर नहीं हो सकते। अतः ज्ञान की स्वयंप्रकाशता स्वयंग्राह्यता अनुपपन्न होती है। इसका उत्तर प्राभाकर दिया करते हैं कि दीपक स्वयं अपना प्रकाश किया करता है। भेदनक्रिया स्वयं अपने को भिन्न किया करती है। इसी प्रकार ज्ञानक्रिया स्वयं अपने को प्रभावित किया करती है। वस्तु के स्वभाव भिन्न-भिन्न माने जाते हैं, कुछ परप्रकाशित और कुछ स्वप्रकाशित होते हैं। ज्ञानस्वकाशतत्त्व है, स्वयं पर अपना प्रकाश डालता है। किन्तु उस आश्रेय का प्रतिक्षेप करने के लिए वेदान्ती अन्य मार्ग का अनुसरण किया करते हैं। उनका कहना है कि ब्रह्मागत स्वप्रकाशता का अर्थ होता है अज्ञानवभास्यता, दूसरे किसी प्रकाश या भास से ब्रह्म का अवभास नहीं हुआ करता। यही इसकी स्वप्रकाशता है। वह विश्व का भासक है, इस रीति से स्वयं अपना भी भासक क्यों नहीं? इसका उत्तर वेदान्त किया करता है कि अप्रकाशित, अनवभासित अनात्म वस्तु को अपने प्रकाश की अपेक्षा हुआ करती है, ब्रह्म अनवभासित नहीं, अतः उसे अपने अवभास के लिए किसी प्रकाशक की आवश्यकता नहीं। यहाँ इस सन्देह का समुद्भूत हो जाना स्वाभाविक है कि यदि ब्रह्म अनावृत है, उसे किसी प्रकाश की अपेक्षा नहीं तब उसमें ज्ञान के लिए मुमुक्षुओं की जिज्ञासा और उस जिज्ञासा के प्रशमन के लिए विस्तृत वेदान्त-विचार आदि की आवश्यकता नहीं होनी चाहिए। कोई भी शास्त्र विषय और प्रयोजन के बिना प्रवृत्त नहीं होता। अज्ञातब्रह्म विषय और ज्ञातब्रह्म प्रयोजन माना जाता है। यदि ब्रह्म कभी भी अज्ञात नहीं तब वेदान्त-विचार का विषय समाप्त हो जाता है और विचारशास्त्र के आरम्भ की कोई आवश्यकता नहीं रह जाती। उस जिज्ञासा का समाधान करते हुए कहा गया है कि फलव्याप्यत्वरूप प्रकाशयता ब्रह्म में अपेक्षित नहीं क्योंकि वह स्वप्रकाश है किन्तु वृत्तिव्याप्यता की अपेक्षा अवश्य होती है। साधनसम्पादन के पूर्व वृत्तिव्याप्यता न रहने के कारण उसे अज्ञात माना जाता है और अज्ञात ब्रह्म को अनावृत करने के प्रयत्न में वेदान्त-विचार आदि का उपयोग माना जाता है 'न तद्भासयते सूर्यः' इत्यादि वाक्य फलव्याप्यत्वभाव के ही प्रतिपादक माने जाते हैं। 'अज्ञानेन आवृतं ज्ञानम्' आदि वाक्य वृत्ति की विषयता उसमें (ज्ञान में) बताते हैं। अतः फलव्याप्यत्वाभाव ही वेदान्त की स्वप्रकाशता है जिसका उपपादन सूत्र, भाष्य एवं प्रकरण ग्रन्थों में किया गया है।

(६) अद्वैतवाद में भोक्तृभोग्य आदि की कल्पना

ब्रह्माद्वैतवाद पर द्वैतवाद का यह प्रबल आक्षेप रहा है कि जब सब कुछ ब्रह्म है तब भोक्ता, और भोग की उपपत्ति कैसे हो सकती है? इसका समाधान करते हुए सूत्रकार ने कहा है—'भोक्त्रापक्षेरेविभागश्चेत् स्यात्सोकवत्' (२।१।१३)। भामतीकार ने सूत्र का



दृष्टान्त देकर इन सिद्धान्तों का स्पष्टीकरण किया गया है।

(७) चेतन की प्रतिबिम्बरूपता

प्रतिबिम्बवाद को छोड़कर वाचस्पति ने अवच्छेदवाद को मानते हुए यह सिद्ध कि नीरूप चेतन का प्रतिबिम्ब अयुक्त और अप्राणाणिक है। वाचस्पति के इस कथन का निराकरण करने के लिए मधुसूदन सरस्वती ने प्रतिबिम्बवाद में प्रमाण का उपयोग किया है। यह सूचित करते हुए ब्रह्मानन्द सरस्वती कहते हैं—“अतएव वाचस्पतिमते तन्न स्वीक्रियते इति श्रुतेरेव तत्र मानतां वक्तुं हि प्रमाणमिति।”^{११२} ‘रूपं रूप प्रतिरूपो बभूव’ (वडो० २।२।६) आदि श्रुतियों के आधार पर प्रतिबिम्बवाद की उपादेयता बताई जाती है। किन्तु वाचस्पति के मत में श्रुतिगत प्रतिरूप शब्द का प्रतिबिम्ब न होकर वैसे ही अनवच्छिन्न स्वभाव आत्मा के विपरीत अवच्छिन्नरूपता किया जाता है, जैसेकि प्रत्यगात्मा आदि शब्दों के द्वारा कर्तृत्व आदि रहित आत्मा के विपरीत कर्तृत्वादि-विशिष्ट आत्मा का प्रतिपादन किया जाता है, जैसाकि वाचस्पति ने कहा है—“अशक्य-निर्वचनीयेभ्यो देहेन्द्रियादिभ्य आत्मन प्रतीपं निर्वचनीयमञ्चति जानातीति प्रत्यष्टः, स चात्मेति प्रत्यगात्मा.....।”^{११३}

(८) अन्तःकरणवृत्ति का प्रयोजन

विभिन्न मतों में अन्तःकरणवृत्ति के पृथक्-पृथक् प्रयोजन बताए गए हैं। वाचस्पत्य-मत-सिद्धप्रयोजन पर प्रकाश डालते हुए ब्रह्मानन्द सरस्वती ने कहा है—“वाचस्पतिमते च वृत्त्यादी चित्प्रतिबिम्बास्वीकाराद् आवरणभगार्थत्वमेव वृत्तेः स्वीक्रियते, न तु प्रतिबिम्बवदितोपरागार्थत्वम्। यदि च वाचस्पतिमतेऽपि चिदुपरागो वृत्तेः प्रयोजनम् अन्यथा तन्मते प्लवत्राज्ञानस्वीकारे त्वावरणभगस्य प्रयोजनत्वसम्भवेऽपि तदस्वीकाराग्रे प्रयोजनाभावात्, तदा विषयावच्छिन्नचिति जीवचितोभेदनाश एव प्रयोजनम्, वृत्तेरिति वाच्यम्, सोऽयं वृत्तेरभेदाभिव्यक्त्यर्थत्वपक्षः।”^{११४} अवच्छेदवाद में मुख्य रूप से दो मत प्रचलित हैं, एक मायावच्छिन्न चेतन को जगत् का उपादान कारण मानते हैं। दूसरा मत वाचस्पति मिश्र का है। पहले मत में अन्तःकरण की वृत्ति के घटाकार होने का प्रयोजन माना जाता है—अधिष्ठान चैतन्य के साथ जीव का उपराग अर्थात् घटादि का अधिष्ठान चैतन्य घटादि का प्रकाशक होता है। जीव का वृत्ति के द्वारा विषय-प्रकाशक अधिष्ठान चैतन्य के साथ अभेद हो जाने पर जीव को घटादि का अनुभव होता है। किन्तु वाचस्पति के मत में जीव को जगत् का उपादान कारण माना है। अतः वृत्ति का वह प्रयोजन नहीं रह जाता। केवल आवरण भग करने के लिए वृत्ति की आवश्यकता होती है। घटाकारवृत्ति में घटाकारवृत्ति से अभिव्यक्त अथवा अनावृत्त होकर जीव चैतन्य घटादि का भावक माना जाता है। अतः इस मत में वृत्ति-प्रयोजन आवरण-भग या चैतन्याभिव्यक्ति है।

(९) जीवाभित्त अविद्या से अन्य प्रपञ्च

जैसाकि पहले प्रतिपादित किया जा चुका है कि वाचस्पति मिश्र ने जीव के भेद

से जीवाश्रित अविद्या का भेद माना है। प्रपन्न उस अविद्या से जन्म होने पर भी ईश्वर की अपेक्षा के बिना स्वतन्त्र अविद्या जगत् को उत्पन्न नहीं कर सकती। जिस प्रकार शुक्ति-विषयक अज्ञान जीवाश्रित होकर शुक्ति में रजत का उत्पादक माना जाता है। प्रपन्न-मृष्टि में जीव उपादान कारण है और ईश्वर निमित्तकारण। ईश्वर जीवाश्रित अविद्या का विषय माना जाता है। ज्ञान के समान अज्ञान भी नियमनः सविषयक होता है। अतः ईश्वर के न होने पर अज्ञान का विषय और कोई नहीं हो सकता तथा निमित्तकारण कुलात्मादि के बिना जैसे घट की उत्पत्ति नहीं हो सकती उसी प्रकार ईश्वररूप निमित्त-कारण के न होने पर जगत् की उत्पत्ति नहीं हो सकती। ईश्वराश्रित अविद्या जगत् का कारण है, इस प्रकार की प्रसिद्धि विषयता-सम्बन्ध से अज्ञान की अधिकरणता ईश्वर में मानकर सगत् की जा सकती है।

नाचस्पति मिथ के इस मत का उल्लेख मधुसूदन सरस्वती ने किया है जिसकी चर्चा पीछे आ चुकी है। ब्रह्मानन्द सरस्वती का कहना यह है कि उपादान कारण अपने आश्रय में कार्य का जन्म होता है, जैसे मृत्तिका अपने आश्रयभूत चक्र पर घटादि को उत्पन्न किया करती है, किन्तु जीव के आश्रित रहने वाली अविद्या ईश्वर में जगत् को उत्पन्न नहीं कर सकती क्योंकि ईश्वर उसका आश्रय नहीं माना जा सकता। अतः ईश्वराश्रित माया की ही जगत् का परिणामी उपादान कारण मानना होगा और ब्रह्म को उसके द्वारा विवर्तोपादानताकारण। इस प्रकार ब्रह्म के आश्रित माया ब्रह्मरूप अधिष्ठान में जगत् को वैसे ही उत्पन्न कर देती है जैसे कि चक्राश्रित मृत्तिका चक्र पर घट आदि को उत्पन्न किया करती है। वाचस्पति के वक्तव्य का तात्पर्य इसमें ही मानना होगा।

यद्यपि इस विषय पर पहले भी विचार किया जा चुका है किन्तु यहाँ कुछ विस्तार से इस समस्या पर विचार करना आवश्यक है। यहाँ पर विचारणीय है कि यदि उपादान कारण अपने आश्रय में ही कार्य को जन्म देता है, तब जीवाश्रित शुक्तिविषयक अज्ञान जीव में रजत की जन्म देगा, शुक्ति में नहीं। इसी प्रकार दर्शकों का अज्ञान दर्शक के आश्रित माया हस्ती आदि का निर्माण करेगा, मायात्री में नहीं, किन्तु अनुभव इसके विपरीत देखा जाता है। अतः लौकिक मृत्तिका आदि उपादान कारण की अपेक्षा अज्ञान की विलक्षणता अवश्य ही स्वीकार करनी पड़ेगी। मृत्तिका अपने आश्रय में घटादि को जन्म देकर उनमें विपरीत भाव को उत्पन्न नहीं किया करती किन्तु अज्ञान जलप्रति-बिम्बित वृक्ष के विपरीत आकार के समान सत्तागत घटादि की सत्ता का आश्रय बना दिया करता है। इसी प्रकार अज्ञान अपने आश्रयजीव में प्रपन्न की उत्पन्न न कर अपने विषय-भूत ईश्वर में मृष्टि की रचना करता है, तब इसमें आश्चर्य क्यों? कथित अनुभवों के आधार पर अज्ञानविषयता को ही उपादानकारणता का अवच्छेदक मानना होगा। इस प्रकार जो योग्य ही चेतन को अज्ञान का विषय और आश्रय मानते हैं, उन्हें भी अज्ञान-आश्रयता को चेतननिष्ठ उपादानकारणता का अवच्छेदक न मानकर अज्ञानविषयता को ही नियामक मानना होगा। जैसे भाट्टसम्मत ज्ञान अपने विषयभूत घट आदि पर ज्ञातता को जन्म देता है, आश्रय में नहीं। ज्ञान का आश्रय आत्मा माना जाता है। आत्मा को घटादि

गत ज्ञातता का प्रत्यक्ष अवश्य होता है किन्तु उसका विषयभूत ज्ञातता स्व कार्य घट पर ही उत्पन्न होता है। उसके साथ ज्ञान का सामानाधिकरण्य विषयतासम्बन्ध में ही घटाया जाता है। उसी प्रकार विषयतासम्बन्ध में अपनी आश्रयभूत वस्तु में भी अज्ञान रजतादि कार्य को जन्म दिया करता है। ज्ञान के लिए यदि कोई ऐसा नियम बनाना चाहे कि वह अपने विषय में ही कार्य को उत्पन्न करता है तो वह नियम भी असंगत होगा, क्योंकि ज्ञान में उत्पन्न इच्छा आत्मा में ही रहा करती है जोकि ज्ञान का आश्रय माना जाता है। केवल असमवायी कारण के लिए वैशेषिक दर्शन समानाधिकरणकार्योत्पत्ति का नियम स्वीकार करता हुआ भी समवायी कारण और निमित्त कारण के लिए वैसा नियम नहीं मानता क्योंकि तन्तु जैसे समवायी कारण अपने में ही उत्पन्न किया करते हैं। कपाल से उत्पन्न घट कपाल के ही आश्रित माना जाता है, कपालिकाओं के आश्रित नहीं। अदृष्ट आदि निमित्तकारण आत्मा में रह करके भी कार्यमात्र के जनक माने जाते हैं, चाहे वह कार्य आत्मा के आश्रित हो अथवा अनाश्रित। वैशेषिकप्रक्रिया के अनुसार द्रव्य को ही समवायी कारण माना जाता है। अज्ञान को यदि द्रव्य मान भी लिया जाए तो सर्प आदि की उत्पत्ति अज्ञान में होनी चाहिए रज्जु में नहीं। दुग्ध का विकार दधि दुग्ध के ही आश्रित माना जाता है, दुग्ध के समानाधिकरण नहीं। वैसे तो वेदान्त-सिद्धान्त माया से समस्त प्रपञ्च की उत्पत्ति मान लेता है। वह माया किसी कार्य का समवायी कारण, किसी का असमवायी कारण और किसी का निमित्त कारण हुआ करती है। कारण वस्तु के एक होने पर भी समवायिकारणता आदि के आकार भिन्न-भिन्न मानने पड़ते हैं। सभी आकारों को ध्यान में रखने हुए कार्य-कारण के सामानाधिकरण्य का नियम गहन-सा प्रतीत होता है। वाचस्पति मिश्र इस तथ्य से भलो-भाति परिचित और प्रभावित थे। अतः अज्ञानजन्य कार्य के लिए विषय, विधेय या ईश्वर की अपेक्षा बताई है। उनका आशय यह है कि विषयता-सम्बन्ध से अज्ञान का आश्रय ईश्वर होता है। उसी में प्रपञ्च की उत्पत्ति होती है, अन्यत्र नहीं। किसी भी वस्तु का सभी सम्बन्धों से कोई आश्रय नहीं होता किन्तु भिन्न-भिन्न सम्बन्ध से भिन्न-भिन्न आश्रय माने जाते हैं। ब्रह्मानन्द सरस्वती वाचस्पति को इन सूक्ष्म ताकिक मनीषा, इस मार्ग से सुपरिचित है। किन्तु उनका प्रयत्न वेदान्त की प्राचीन और अर्वाचीन धाराओं का अन्तर कम करने की दिशा में रहा है। उनकी यह मान्यता अत्यन्त सत्य है कि पुरातन सिद्धान्तों की सुदृढ़ भूमि नूतन निरूपण-पद्धति से कहीं-कहीं दूर होती-सी प्रतीत होती है, उसी के कारण अवान्तर मत-भेदों का जन्म हो जाया करता है। कुछ विघटनवादी मनोवृत्तियाँ उनकी केवल दूरता ही नहीं बढ़ाती अपितु मध्यवर्ती भाषा और भावना दोनों को विपाक्त-सा बना दिया करती है। किन्तु ब्रह्मानन्द सरस्वती जैसा समन्वयवादी विद्वान् सदैव इस दिशा में सचेष्ट रहा है कि भाष्यकार श्री शंकराचार्य के सिद्धान्तों से टीकाकार दूर न होने पायें। आपाततः विद्वानों की निरूपण-पद्धतियों में प्रतीयमान अन्तर दोषाधायक नहीं माना जाता, क्योंकि उनका उद्देश्य एकमात्र प्रत्यक्तत्त्व का बोध कराना होता है।^{१२} यह आवश्यक नहीं कि वह उद्देश्य एक ही मार्ग से सिद्ध किया जाए। उस एक गन्तव्य तक

पहुँचने वाले सभी मार्ग वैध और उपादेश माने गए हैं, जैसा कि वास्तविककार भी गुरेश्वर-चार्य ने कहा है —

यया यया भवेत् पुंसां व्युत्पत्तिः प्रत्यगात्मनि ।

सा संघ प्रक्रियेह स्यात् साध्वी सा चानवस्थिता ॥^{११६}

अर्थात् जिस जिस प्रक्रिया से प्रत्यगात्मा का बोध हुआ करता है, वह सभी प्रक्रिया उचित मानी जाती है। उन प्रक्रियाओं का एक रूप में अवस्थित होना आवश्यक नहीं, केवल उनका उद्देश्य एक होना चाहिए।

(१०) स्मृतिज्ञान की प्रमाणता

मधुसूदन सरस्वती ने सिद्धान्त बिन्दु में कहा है—“सर्वप्रमाणानां चाज्ञातज्ञापक-त्वेनैव प्रामाण्यात् । अन्यथा स्मृतेरपि तदावतिरिति ।”^{११७} ब्रह्मानन्द सरस्वती ने इसकी व्याख्या में ज्ञातज्ञापकस्मृति की अप्रमाणता दिखाते हुए वाचस्पति मिश्र का उद्धरण दिया है—“गृहीतग्रहणस्वभावा स्मृतिरित्यध्यामलक्षणे वाचस्पत्युक्तेः ।”^{११८} वाचस्पति मिश्र ने अद्वैताभिवाद-प्रदर्शन के अवसर पर कहा है—“सा च गृहीतग्रहणस्वभावापि...”^{११९} अर्थात् स्मृतिज्ञान का स्वभाव है पूर्वज्ञात विषय को प्रकाशित करना। पूर्वज्ञात विषय प्रमाणज्ञान के द्वारा भी प्रकाशित हो सकता है और धर्मज्ञान के द्वारा भी। धर्मज्ञान ने प्रकाशित वस्तु को प्रकाशित करने वाली स्मृति भी वेदान्त-सिद्धान्त में प्रमाण नहीं मानी जाती क्योंकि वेदान्त में प्रमाण का मुख्य लक्षण माना गया है—अप्रकाशित वस्तु का प्रकाश करना।^{१२०} कोई प्रमाणज्ञान किसी वस्तु का प्रकाश करके मानव की प्रवृत्ति में विशेषता लाया करता है। प्रकाशित वस्तु का प्रकाश करना अनुवादक शब्द के समान प्रवृत्ति-विशेष में सहयोग प्रदान नहीं कर सकता। स्मृतिज्ञान भी इसी कोटि में आ जाने के कारण प्रमाण नहीं माना जाता। तार्किकगण सन्देह किया करते हैं कि जहाँ पर मनुष्य को पूर्वानुभूत स्नान, पान आदि का स्मरण आता है, तत्काल मनुष्य उसमें प्रवृत्त हो जाता है। अतः प्रवृत्ति-विशेष में सहयोगी होने के कारण स्मृतिज्ञान को भी प्रमाण मानना चाहिए। वेदान्ती इस सन्देह का समाधान किया करते हैं कि पूर्वानुभव के द्वारा प्रकाशित स्नानादि की भावी प्रवृत्ति का बोध हो जाया करता है। उसका स्मरण दिलाता न तो अज्ञातज्ञापन है और न अप्रवृत्त-प्रवर्तन। मीमांसकों ने स्मृति को भी धर्म में वैसे ही प्रमाण माना है जैसे श्रुति। वहाँ भी जिस धर्म के बोधक श्रुतिवाक्य उपलब्ध होते हैं उस धर्म में स्मृति प्रमाण नहीं माना गया अपितु जिनके इस समय श्रुतिवाक्य उपलब्ध नहीं होते, ऐसे अष्टकादि धर्मों में ही स्मृतिवाक्य को तब तक प्रमाण माना गया है जब तक कि उनके प्रत्यक्ष उपलब्धक श्रुतिवाक्य उपलब्ध न हों। मीमांसा दर्शन का मुख्य प्रमेय धर्म है। उसका अनुभव न होकर श्रुतियों और स्मृतियों से ही अवबोध माना जाता है। उस अवबोध के आधार पर ही उनमें प्रवृत्ति बन जाती है। किन्तु वेदान्त दर्शन का मुख्य प्रमेय ब्रह्म माना जाता है। उस ब्रह्म का साक्षात्कार या दर्शन होना परमावश्यक है। केवल उसके स्मरण से विशेष फल नहीं हुआ करते। व्यावहारिक क्षेत्र में

स्मृति का उपयोग होने पर भी उसकी प्रमाणता अनिवार्य नहीं होती। तब भी सवादी श्रम भी सफल प्रवृत्ति को जन्म दे डाला करता है। इति मात्र मे उमे प्रमाण नहीं कहा जा सकता। वेदान्त-विज्ञान मे स्मृति की अप्रमाणता का गहरा रहस्य है।

७. महादेव सरस्वती (१७०० ई०)

श्री महादेव सरस्वती ने अद्वैतवेदान्त पर 'तत्त्वानुसन्धान' नामक ग्रन्थ की रचना की है। इस पर 'अद्वैतकोस्तुम' नाम की उनकी स्वीकृत टीका भी है। अपनी इस रचना में महादेव सरस्वती ने आचार्य वाचस्पति के मत का कई स्थानों पर उल्लेख किया है—

(१) विवरणप्रस्थान के अनुयायी मन को इन्द्रिय नहीं मानते। वे इस विषय में 'इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था अर्थेष्वप्यत्र परं मनः' (काठ० १।२।१०) इत्यादि श्रुतियों में इन्द्रियों में भिन्न उल्लेख को प्रमाण रूप में उपन्यस्त करते हैं। 'मनः पठ्ठानीन्द्रियाणि' (गी० १५।७) इत्यादि वचनों में 'यजमानपंचमा ऋत्विज इहां भक्षयन्ति' के मद्दण मानते हैं। अर्थात् जैसे यजमान के ऋत्विक् होने पर भी ऋत्विग्भिन्न यजमान के द्वारा पंचत्व मध्या की पूर्ति नानी जाती है, उसी प्रकार 'मनः पठ्ठानीन्द्रियाणि' भगवद्गीता के इस वचन में आन्तरिक मन के द्वारा भी इन्द्रियों की पदत्वसंख्या की पूर्ति माननी चाहिए।

किन्तु वाचस्पति मिथ 'मनः पठ्ठानीन्द्रियाणि' इस स्मार्तप्रमाण के आधार पर मन को इन्द्रिय मानते हैं। 'इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था, अर्थेष्वप्यत्र परं मनः' इत्यादि कठ श्रुति में मन का इन्द्रियों से पृथक् प्रतिपादन गोबलीवर्द्धन्याय से किया गया है। अर्थात् यलीवर्द्ध के गो होने पर भी उसका गो से पृथक् कथन उसकी प्रमुखता को लेकर किया गया है, उसी प्रकार मन के इन्द्रिय होने पर भी इन्द्रियों से पृथक् ग्रहण मन की अन्तरिन्द्रियता तथा त्रैकाल्य-गोचरता-रूप विशेषता को लेकर किया गया है। मन को इन्द्रिय मानने पर जीवब्रह्मस्य प्रत्यक्ष में वलुप्त इन्द्रियत्व की कारणता को छोड़कर शब्द की पृथक् कारणता की कल्पना नहीं करनी पड़ती—यह लाभ भी है। अतः मन को इन्द्रिय मानना चाहिए। वाचस्पति के इस मत का उल्लेख तत्त्वानुसन्धानकार ने प्रत्यक्ष प्रमाण प्रतिपादन करते हुए 'अन्तरिन्द्रियं मनः आन्तरप्रमाणकरणमिति वाचस्पतिमिश्राः'^{१३४}— इस प्रकार से किया है।

(२) त्रिवृत्करण—आचार्य वाचस्पति मिथ, जैसाकि पहले स्पष्ट किया जा चुका है, 'तासां त्रिवृत् त्रिवृत्तम्' इत्यादि छान्दोग्य श्रुति के आधार पर त्रिवृत्करण प्रक्रिया को स्वीकार करते हैं। उनके इस मत का उल्लेख महादेव सरस्वती ने इस प्रकार किया है—“त्रिवृत्करणेनापि सर्वव्यवहारोपपत्तेरित्याशङ्क्याह तासामिति। तासां पृथिव्य-प्लेजोरूपाणां मध्ये एकैकां देवतां त्रिवृत्तं यथा भवति तथा करवाणि, एषा च प्रक्रिया पृथिव्यप्लेजसां यथाणां भूतानां मध्ये एकैकं भूतं द्विधा विभज्य तत्रापि एकं भागं द्विधा विभज्य स्वांशं परित्यज्येतरयोर्गोर्जनीयं त्रिवृत्करणम् एतदभिप्रायेण सूत्रकारोऽप्याह— सज्जामूर्तिवल्गुतिस्तु त्रिवृत्कुर्वन्त उपदेशादिति श्रुतिमूत्रप्रसिद्धत्वेन भूतानां त्रिवृत्करणमेव न पंचीकरणमिति वाचस्पतिमिश्राः।”^{१३५}

(३) पञ्चशक्ति—वेदान्ती पदों की शक्ति कार्यान्वित पदार्थ में न मानकर लाभ-

ज्ञान-इतराविवेक-पदार्थ में मानते हैं। यद्यपि मीमांसकों का यह कहना है कि शक्ति-ज्ञान व्यवहार में होता है और व्यवहार प्रवृत्ति निवृत्ति रूप हेतु होता है। कार्यज्ञान न होने पर प्रवृत्ति के न होने में शक्तिग्रह नहीं होगा, तथापि वेदान्त का यह अभिमत है कि 'पुत्रस्ते जातः'—इस वाक्य के श्रवण के अनन्तर पुत्रोत्पत्तिरूप सिद्धार्थवस्तु के ज्ञान से भी मुखविकरण के द्वारा हर्ष का अनुमान होता है और वह हर्ष जानव्य है। ज्ञान के पश्चात् ही हर्ष हुआ है। अतः उसमें ज्ञानजन्यता का अनुमान होता है। इस अनुमान के बाद वह ज्ञान वाक्यजनक है क्योंकि वाक्योच्चारण के अनन्तर ही ज्ञान हुआ है, पूर्व नहीं। अतः इस अनुमान के द्वारा 'पुत्र' पद की शक्ति जनिभूत पित्र्य है, यह निश्चय हो जाता है। इसमें कार्यज्ञान की आवश्यकता नहीं। इस बात को वाचस्पति मिथ्य ने—

कार्यबोधे यथा चेष्टा लिङ् हर्षदियस्तथा ।

सिद्धबोधेऽर्थवस्तुं वाचस्पत्यं हितशासनात् ॥^{११०}

इत्यादि के द्वारा स्पष्ट किया है। 'अद्वैतचिन्ताकोस्तुभ' में वाचस्पति का यह कथन यथा-रूप में उल्लिखित है—

तदुक्त वाचस्पतिमित्रः—'कार्यबोधे यथाचेष्टा'—'हितशासनात् ॥'^{११०}

इसी प्रकार महादेव सरस्वती ने, 'आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः...' में कोई विधि नहीं।^{११०} वाचस्पति के दन मत का तथा मन के इन्द्रिय का भी सम्मान उल्लेख किया है। इससे स्पष्ट है कि आचार्य वाचस्पति की विशिष्ट मान्यताएँ महादेव सरस्वती जैसे अर्वाचीन वेदान्ती की दृष्टि में उतनी ही उपयोगी हैं जितनी उनसे लगभग आठ शताब्दी पूर्व थी।

आधुनिक हिन्दी भाषा में एक लोकोक्ति है—जाहू वह जो सिर चढ़कर बोले अर्थात् जब किसी व्यक्ति के कथन या सिद्धान्तविशेष से विपक्षी भी प्रभावित हो जाए तथा उसे सादर स्वीकार कर ले तो सम्मति चाहिए कि उस कथन या सिद्धान्त का उद्भावक व्यक्ति वस्तुतः तथ्यद्रष्टा है, उसके कथन कल्पना के खिलौने नहीं हैं। दत्त दृष्टिकोण से जब हम वाचस्पति की 'भामती' को देखते हैं तो पाते हैं कि वेदान्तेतर ही नहीं अपितु वैदिकेतर दार्शनिक ग्रन्थों में उनकी उक्तियाँ अत्यल्प परिवर्तन के साथ, प्रस्तुत कहीं-कहीं तो तत्सम शब्दावली में उपलब्ध होती हैं। एकादश शताब्दी^{११६} के एक लब्ध-प्रतिष्ठ आचार्य हेमचन्द्रसूरि की रचना 'प्रमाणमीमांसा' के कुछ वाक्यों को उक्त कथन की पुष्टि के लिए प्रस्तुत कर इस विषय को विराम दिया जाता है।

(१) भामती—“अर्थान्तेरेष्वनन्तर्पादिषु प्रयुक्तोऽयमवः श्रुत्या श्रवमाणेन वेणुबीणाद्यनिवन्मगलं कुर्वन् मगलप्रयोजनो भवति, अन्यार्थमानोपमानोदकुम्भदर्शनवत् ॥”^{११४}

प्रमाणमीमांसा—“अधिकारार्थस्य च अयमवदस्यान्यापनीयमानकुसुम-दामजलकुम्भादेर्धर्मानमिव श्रवणं मगलायापि कल्पते ॥”^{११५}

(२) भामती—“पूजितविचारवचनो मीमांसाशब्दः ॥”^{११६}

प्रमाण मीमांसा—“पूजितविचारवचनश्च मीमांसाशब्दः ॥”^{११७}

(३) भामती—“न हि जातु कश्चिदत्र सदित्येह वा नाह वेति ।”

प्रमाणमीमांसा—“न खलु कश्चिदहमस्मि न वेति सन्दिग्धे ।”^{११४}

(४) भामती - "यद्व्युच्येत समर्थोऽपि क्रमवत्सहकारिसचिवः क्रमेण कार्याणि करोतीति" ११४४

प्रमाणमीमांसा—“तमर्थोऽपि तत्तत्सहकारिसमवधाने त तमर्थं करोतीति

चेत् । ११५४४

‘भामती’ के ही नहीं अथर्व ‘सांख्यतत्त्वकोमुदी’ और ‘न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका’ के भी वाक्य ‘प्रमाणभीमांसा’ में मिलते हैं, यथा

(१) सांख्यतत्त्वकी मूढी

“अप्रतिगृहीतं तु प्रतिपादयन् नायं लौकिको नायं परोक्षक इति प्रेक्षावद्भि-
न्मत्तवदपेक्षेत ।” —पृ० १०

प्रमाणमीमांसा—“अपि च अप्रतिपत्तिसमर्थं प्रतिपादयन् 'नायं लौकिको न परोक्षः' इत्युक्तसद्वद्वैशेषिकः स्यात् ।” —पृ० ८०

(२) न्यायवृत्तिकतापर्यंटीका

“तदास्मै कथयति गुरुः, आः शिष्यापमद छान्दसवत्तर माठर मामवधीरयगीति
ब्रुवाणः। एवमनित्यं शब्दं ब्रुमूत्समानाया नित्यः शब्द इत्यनुपत्त्या यदेव किंचिदुच्यते कृत-
कत्वादिति वा यत् कृतक तदनित्यमिति वा कृतकश्च शब्द इति वा तत्सर्वमस्मानपेक्षित-
मापाततोऽसम्बद्धाभिधानं, तथा चानवहितो न बोद्धुमर्हति। यत्कृतकं तत् सर्वमनित्य,
यथा घट, कृतकश्च शब्द इति वचनमर्थसामर्थ्यसामर्थ्येनैवापेक्षितशब्दानित्यत्वनिश्चाय-
कमित्यवधानमयेति चेन्न, परस्परार्थपरप्रसंगात्। अवधाने सत्यतोऽर्थनिश्चयस्तमाचान-
वधानमिति न च परिपरप्रतिवादिनो प्रमाणीकृतवादिनो यदेतद्वचनमनुसन्धाय प्रयतिष्येते
तथा च सति न हेत्वापेक्षितो, तद्वचनादेव तदर्थनिश्चयात्। अनित्यः शब्द इति
त्वपेक्षित उक्ते कृत इत्यपेक्षायां कृतकत्वादिति हेतुरुपपत्तिः।”

—पृ० २०६-७५

प्रमाणमीमांसा—तदास्मै कुर्याति मिश्रः आः मिथ्याभास, मिथुश्वेत, अस्मानवधीरयसीति
ब्रुवाणः । एवमनित्यं शब्दं वृत्ततमानायनित्यः शब्द इति विषयमनुपदश्यं यदेव किंचिदु-
च्यते—कृतकत्वादिति वा, यत् कृतकं उदनित्यमिति वा, कृतकत्वस्य तथैवोपपत्तेरिति वा
कृतकत्वस्याभ्यानुपपत्तेरिति वा, तत् सर्वमस्यानपेक्षितमापाततो सम्बन्धाभिधानमुद्ध्या,
तथा चानवहितो न बोद्धमहंतीति । यत् कृतकं तत् सर्वमनित्यं यथा घटाः, कृतकश्च शब्द
इति यच्चनमर्थसामर्थ्येनैवापेक्षितशब्दानित्यत्वमिश्रचापकमित्यवधानमत्रेति चेत्, न, पर-
स्परार्थत्वात् । अयघाने हि सत्यतोऽर्थनिश्चयः, तस्माच्चवधानमिति । न च परिपृष्टाति-
यादिनो प्रमाणीकृतवादिनो यदेतद्वचनसम्बन्धाय प्रयतिष्यते । तथा सति न हेत्वाद्य-
पेक्षेयात्, तदवचनादेव तदर्थनिश्चयात् । अनित्यः शब्द इति त्वपेक्षिते उक्ते कृत इत्या-
शकायां, कृतकत्वस्य तथैवोपपत्तेः कृतकत्वस्याभ्यानुपपत्तेर्वैल्यपत्तिरिति । "॥८॥"

इस प्रकार हम देखते हैं कि जहाँ अनेक प्रकार के पण्डितों ने 'भामती' की व्याख्यो-

पद्याध्यापरम्परा में स्वयं को जोड़कर सम्मान एवं गौरव का अनुभव किया है वहाँ शंकर के वाचस्पतिपरवर्ती व्याख्याकारों ने उसमें बहुमूल्य प्रकाश प्राप्त किया है। इतना ही क्यों, अद्वैतवेदान्त के परवर्ती प्रकरणयन्त्र-लेखकों ने अपनी रचनाओं में 'भामती' के व्याख्यानों को सुप्रतिष्ठित एवं प्रामाणिक मिद्धान्तों के रूप में उद्धृत करना आवश्यक समझा है। ये तीनों बातें दर्शन के विचार्यों को दृढ़ निष्कर्ष पर पहुँचने को बाध कर देती है कि वाचस्पति मिश्र की 'भामती' को शंकरवेदान्त के प्रति एक स्थायी और प्रतिष्ठित देने के रूप में देखा जाना चाहिए।

सन्दर्भ

१. निरुक्त, अमृतसर संस्करण, संवत् २०२१
२. ऋग्वेद १०।६।७।७, वैदिक यन्त्रालय, अजमेर, संवत् १९७३
३. Catalogus Catalogorum.
४. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 108
५. Ibid, p. 52
६. वेदान्तकल्पतरु, प्रारम्भिक श्लोक संख्या, ८, ९, १०
७. "ज्ञातुं न पारं प्रभवन्ति तस्मिन् कृष्णक्षितीशे भुवनैकवीरे ।
आत्रा महादेवनूपेण साकं पाति क्षिति प्रागिव धर्ममूनी ॥"
—वेदान्तकल्पतरु, अन्तिम श्लोक संख्या ६-७
८. A History of South India, p. 219
९. "कीर्त्या यादववंशमुन्नमयति श्रीजैत्रदेवात्मजे कृष्णे....."
—वेदान्तकल्पतरु, प्रारम्भिक श्लोक संख्या, १३
१०. अमलानन्द के स्पष्ट उल्लेख से स्वामी प्रज्ञानानन्द सरस्वती (वेदान्तदर्शनेर इतिहास पृ० ५५२, बंगला संस्करण) की यह मान्यता छवस्त हो जाती है कि कृष्ण व रामचन्द्र अभिन्न थे, एक ही व्यक्ति के दो नाम थे।
११. Early History of India, p. 393
१२. वेदान्तकल्पतरु, ३।३।२६, पृ० ८०६
१३. वही, प्रारम्भिक श्लोक संख्या ११
१४. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 219
१५. कल्पतरुपरिमल, प्रारम्भिक श्लोक संख्या ३
१६. वही, श्लोक संख्या ४
१७. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 108
१८. आभोग, अन्तिम से पहला श्लोक, मद्रास गवर्नमेंट संस्करण
१९. जैसे 'स्मृत्यनवकाशदोषप्रसंग.....' (ब० सू० २।१।१) सूत्र के भाष्य में कहा गया है कि 'कपिल' शब्द सामान्य मात्र से 'ऋषिं प्रसूतं कपिल' (श्वे० ५।२)—इस श्रुति में सांक्ष्यशास्त्रप्रणेता कपिल का ग्रहण नहीं करना चाहिए। इस पर भामतीकार ने

‘स्यादेतत् कपिल एव श्रोतो नान्ये मन्वादयः’ (भाम० पृ० ४३५) अर्थात् कपिल ही श्रुतिप्रतिपादित होने से श्रोत है और मन्वादि नहीं, यह शंका की है किन्तु उसका आशय साधारण पाठक को स्पष्ट नहीं होता तथा इसका स्पष्टीकरण कल्पनकार ने भी नहीं किया है। वहाँ आभोगकार ‘भामती’ का आशय स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि भाष्य में सांख्यप्रणेता कपिल से भिन्न सगरपूत्रदाहक कपिल का ही उक्त श्रुति-श्रवण श्रुति में प्रतिपादन है तथा इस पर आचार्य वाचस्पति कहते हैं कि सांख्य-प्रणेता कपिल को ही सगरपुत्रों का दाहक मानकर दोनों को एक मान लेना चाहिए। सगरपुत्रदाहक कपिल के समान सांख्यप्रणेता कपिल को भी ‘कपिलस्तत्त्वसंख्यया भगवानात्ममायय’ (भाम० ३।२५।१) इस भागवत घन में परमेश्वर बनलाया ही गया है। दोनों के अभिन्न होने से ‘ऋषिं प्रसूत’ यह श्रुति सांख्यप्रणेता कपिल को ही जानातिशययुक्त सिद्ध करती है। अतः सांख्यस्मृति के श्रोत होने से सांख्यस्मृति-विरुद्ध मन्वादिस्मृतियों को ही अप्रामाणिक मानना चाहिए, यह अभिप्राय है।

इसी प्रकार अनेक ‘भामती’ के आशय का उद्घाटन करने में आभोगकार सचेष्ट दृष्टिगोचर होते हैं। कल्पतरु के तो वे व्याख्याता ही हैं, उसका स्पष्टीकरण तो उनका मुख्य कर्तव्य है।

२०. आभोग, अन्तिम श्लोकावली से

२१. “श्रीमान् श्रीनलगन्तुवज्रजितः श्री कालहस्तपध्वरो ।
यज्ञाम्बा च यमात्मजं प्रमुपुवे श्री रगनायाभिधम् ॥
सौम्यं सम्प्रति साधनोज्ज्वलमनाः पाग्नन्मपुण्योदयात् ।
प्राप्याखण्डयतीक्ष्णामनुभवस्याप्यदिखण्डां मुदम् ॥”

—ऋजुप्रकाशिका, प्रारम्भिक श्लोक संख्या ४,
मैट्रोपोलिटन प्रेस, कलकत्ता, १९२३

२२. ‘रत्नकोश’ नाम के कई ग्रन्थ दर्शन-साहित्य में है यथा—वैशेषिक का ‘रत्नकोश’, वेदान्त का ‘अद्वैतरत्नकोश’ तथा जैनों का ‘प्रमेयरत्नकोश’। (Dr. A. History of Indian Logic, p. 406)। श्री अखण्डानन्दयतिराट् ने किस पर व्याख्या लिखी है, यह साधिकार तो नहीं कहा जा सकता किन्तु अधिक सम्भावना इसी बात की है कि ‘अद्वैतरत्नकोश’ पर ही उक्त व्याख्या रही होगी।

२३. “यद्यपि वस्तुतोऽहंकारातिरिक्त आत्मन्यहंकाराद् भेदाग्रहादात्मन्यहंकारतादात्म्य-हंकारतादात्म्याध्यासो युक्तः, अतएव अहंकारादिगतकर्तृत्वाद्विधर्माध्यासोऽप्यात्मनि सुतरां युक्तः, तथाप्यहंकारातिरिक्तात्मनि प्रमाणं नास्ति। यद्यस्ति, तथा वक्तव्यम्— किं प्रत्यक्ष प्रमाणम्? अनुमानम्? आगमो वा? नाद्यः, ‘अहमि’ त्यात्मनोऽहंकारा-त्मतयैवानुभवात्, न द्वितीयः, सद्वाप्यल्लिङ्गभावात्, न तृतीयः, आगमस्य सत्त्वे-प्यात्मनोऽहंकारात्मत्वानुभवविरोधेन तस्योपचरितार्थत्वरूपनाया एवोचितत्वादि-त्यमिसन्धिः।”

—ऋजुप्रकाशिका, अध्यासभाष्य, पृ० ९७

२४. ऋजुप्रकाशिका, प्रारम्भिक श्लोक संख्या ६

२५. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 124

२६. इनका अपरनाम आनन्दज्ञान भी है ।

(इ० A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 124)

२७. भामती, २।२।२१

२८. न्यायनिर्णय, २।२।२१

२९. शांकरभाष्य, २।२।२८

३०. भामती, २।२।२८

३१. न्यायनिर्णय, २।२।२८

३२. शांकरभाष्य, २।२।२८

३३. भामती, २।२।२८

३४. न्यायनिर्णय, २।२।२८

३५. भामती, २।२।२८

३६. न्यायनिर्णय, २।२।२८

३७. शांकरभाष्य, २।२।३२

३८. भामती, २।२।३२

३९. न्यायनिर्णय, २।२।३२

४०. भामती, २।२।३३

४१. न्यायनिर्णय, २।२।३३

४२. भामती, ३।१।१

४३. न्यायनिर्णय, ३।१।१

४४. भामती, ३।३।१५

४५. न्यायनिर्णय, ३।३।१५

४६. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 103

४७. Ibid, p. 104

४८. "तस्मादागमवाक्यैरापाततः प्रतिगन्नाधिकार्यादिनिर्णयार्थमिदं सूत्रमावश्यकम् । तदुक्तं प्रकाशात्मधोवरजैः—“अधिकार्यादीनामाममिकत्वेऽपि न्यायेन निर्णयार्थमिदं सूत्रं” इति । येषां मते श्रवणे विधिर्नास्ति तेषामविहितश्रवणेऽधिकार्यादिनिर्णयान्पेक्षणात् सूत्रं व्यर्थमित्यापत्ततीत्यलं प्रसंगेन ।” —रत्नप्रभा, १।१।१

४९. भामती, प्रारम्भिक श्लोक सं० ७

५०. रत्नप्रभा, प्रारम्भिक श्लोक सं० ७

५१. शांकरभाष्य, अध्यास भाग

५२. “इदमस्मत्प्रत्ययगोचरयोरिति वक्तव्ये युष्मद्ग्रहणमत्यन्तभेदोपलक्षणार्थम् । यथा ह्यहंकारप्रतियोगी त्वंकारो नैवमिदंकारः, एते वयमिमे वयमास्मह इति बहुलं प्रयोगदर्शनादिति ।” —भामती, अध्यासभाष्य

५३. रत्नप्रभा, अध्यासभाष्य

५४. “यत्तु श्रुतु नास्तीति रूपेण च व्याक्रियते तच्चेतनकर्तृकं दृष्टं, यथा घटादि । विवादाध्यासितं च जगन्नामरूपव्याकृतं, तस्माच्चेतनकर्तृकं संभाव्यते । चेतनो हि बुद्धा-

वालिह्य नामरूपे घट इति नाम्ना रूपेण च कम्बुग्रीवादिना बाह्यं घटं निष्पादयति ।
अतएव घटस्य निर्वर्त्यस्याप्यस्तः संकल्पात्मना सिद्धस्य कर्मकारकभावे घटं करो-
तीति..." इत्यादि पंक्तिर्वा ।

—भामती, १।१।२

५५. रत्नप्रभा, १।१।२

५६. "यदाति द्वे द्वे द्वयणुके इति पठितव्ये प्रमादादेक द्वे पदं न पठितम् । एव त्रयुःपु-
मिष्याद्युपपद्यते ।"

—भामती, २।२।११

५७. रत्नप्रभा, २।२।११

५८. भामती, २।२।११

५९. वही, २।२।१९

६०. रत्नप्रभा, २।२।१९

६१. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 56

६२. भामती, १।१।१, पृ० ५५—५७

६३. ब्रह्मविद्याभरण, पृ० ४७

६४. शांकरभाष्य, ब० सू० १।१।१, पृ० ७०-७१

६५. भामती, १।१।१, पृ० ६१

६६. ब्रह्मविद्याभरण, पृ० ५३

६७. वही, पृ० ५४, ५८, ७४५

६८. वही, पृ० ३७८

६९. भामती, पृ० ६

७०. ब्रह्मविद्याभरण, पृ० ४

७१. भामती, पृ० ६

७२. ब्रह्मविद्याभरण, पृ० ४

७३. यथा—भाम०, पृ० ६६-६७, ब्रह्म०, पृ० ६०—६२, भाम०, पृ० ४६५-६६,
ब्रह्म०, ४७०

७४. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 116

७५. न्यायमकरन्द, पृ० १७३, चौखम्बा संस्करण, १९०१

७६. वही, पृ० २६४

७७. वही, पृ० १४७, भाम० पृ० १०

७८. वही, पृ० १८२, भाम० पृ० ५०२

७९. प्रमाणमाला, पृ० १४, भाम०, पृ० ५

८०. सांख्यतत्त्वकौमुदी का आरम्भ वाक्य है—"इह खलु प्रतिवित्सितमर्थं प्रतिपादयन्
प्रतिपादयिताऽवधेयवचनो भवति प्रेक्षावताम् ।" भाव यह है कि किसी भी ग्रन्थकार
को अपना ग्रन्थ आरम्भ करने से पहले यह सोच लेना चाहिए कि लोकबुभुत्सा का
विषय क्या है ? उसके अनुसार ही उसे पदार्थों का प्रतिपादन करना है ।

८१. तत्त्वप्रदीपिका, पृ० १९६-२००

८२. तात्पर्यटीका, पृ० २७४-७५

८३. तत्त्वप्रदीपिका, पृ० २२१

८४. वही, पृ० २२०

८५. वही: पृ० २२१, न्य० ता० टी०, पृ० १२

८६. वही, पृ० ५६८

८७. नयनप्रसादिनी, पृ० ५६८

८८. "न हि सारूप्यनिबन्धनाः सर्वे विभ्रमा इति व्याप्तिरिति । अपरूपादपि कामादेः काल्तालिंगनादिष्विव स्वप्नविभ्रमस्योपलम्भात् । किं च कादाचित्के विभ्रमे सारूप्यापेक्षा नानाद्यविद्यानिबन्धे प्रपञ्चे । तदवोचदानार्थमात्रमस्ति ।—विवर्तस्तु प्रपञ्चोऽयं ब्रह्मणोऽपरिणामिनः । अनादिवासनोद्भूतो न सारूप्यमपेक्षते ॥ इति । तदेतत् सर्वं वेदान्तशास्त्र-परिश्रमशालिनां गुणमं मुच्यते च ।"

—सर्वदर्शनसंग्रह, १६।१७—६६, पृ० ३६३

८९. भामती, पृ० १४

९०. "नन्वभिज्ञया भेदमिदमिदं सम्भूतम् । प्रत्यभिज्ञया तु तोहमित्येवंरूपेण तत्सिद्धिः सम्भविष्यतीति चेन्न । विकल्पासहत्वात् । किमपि प्रत्यभिज्ञा पामराणां रथात् परीक्षा-काणां वा । नाशः । देहव्यतिरिक्तात्मैक्यमवगाहमानायाः प्रत्यभिज्ञाया अनुवयात् । प्रत्युत प्रथमस्य लौहित्यवत्कारणविशेषादलास्यापि महागरिमाणत्वनयिस्त्वमनुभवतां तदेह एव तस्याः सम्भवाच्च । न द्वितीयः व्यवहारसमये पामरसांशानतिरेकात् । अपरोक्षभ्रमस्य परोक्षज्ञानविनाशपत्त्यानुपपत्तेश्च । यदुक्तं भगवता पाण्यकारेण—पश्वादिभ्रमज्ञानविशेषात् (ग्र० सू० १।१।१ भा०) इति । भामतीकारैर्युक्तं शास्त्र-निन्तकाः ह्यल्पेवं विचारयन्ति न प्रतिप्रत्तार इति । तथा नात्मनोचरस्याऽप्यस्मात्स-रूपत्वसुखम् ।"

—सर्वदर्शनसंग्रह, १६।१६—२०५, पृ० ४०६-१०

९१. 'यच्चोक्तं स्वयोषरव्यभिचारे सर्वाताशवासप्रसंग इति । तदमांशतम् । संविदां क्वचित्संवादिष्ववहारजनकत्वेऽपि न सर्वत्र तच्छङ्कया प्रवृत्त्युच्छेद इति यथा तावकं मते तथा प्रामाण्येऽप्यसौ पन्था न वारित इति समानयोगक्षेपत्वात् । लौकिकमतम-वलम्ब्य विधिविवेकं व्याकुर्वाणैराचार्यवाचस्वामिभिर्न योऽयं कल्पेन स्वतः प्रामाण्यं नाव्यभिचारेणेति न्यायकणिकायां प्रत्यवादि । तस्मादविश्वस्यसंज्ञकानधकाण लभते ।"

—सर्वदर्शनसंग्रह, १६।१७—८१, पृ० ४२८

९२. A History of Indian Philosophy, Vol. II, p. 225

९३. अद्वैतसिद्धि, भाग २, पृ० १३

९४. भामती, पृ० १०

९५. अद्वैतसिद्धि, भाग ३, पृ० ७१-७२

९६. भामती, पृ० ४०

९७. अद्वैतसिद्धि, भाग २, पृ० १७०

९८. प्र० वा० ३।२२१ प्रमाणवात्तिक के इस पक्ष में 'यत्तत्वेऽपि' ऐसा प'ठ भी उपलब्ध होता है जिसका आशय होता है कि भूतार्थ स्वभाव का कभी वाप नहीं होता चाहे उसके बाध का कितना भी यत्न किया जाए ।

६६. सिद्धान्तविन्दु, पृ० २२७—३२

१००. वाक्यमुद्रा, पृ० २४-२५

१०१. न्यायरत्नावली, पृ० २३२

१०२. अद्वैतरत्न रक्षणम्, पृ० ४५, निर्णयसागर, बम्बई, १६१७

१०३. वेदान्तपरिभाषा, पृ० ३३४, द्वितीय संस्करण, कलकता

१०४. "अन्येषां तद्वैवमाश्रयः । करणविशेषनिधनघनमेव ज्ञानानां प्रत्यक्षत्वम् । न विषय-
विशेषनिबन्धनम् । एकस्मिन्नेव सूक्ष्मवस्तुनि पटुकरणापटुकरणयोः प्रत्यक्षत्वा-
प्रत्यक्षत्वव्यवहारदर्शनात् । तथा च सवित्साक्षात्त्वे इन्द्रियजन्यत्वर्यैव प्रयोजकतया
न ण्डज्ज्ज्ञानस्यापरोक्षत्वम् । ब्रह्मासाक्षात्कारेऽपि मनननिदिध्यासनसंस्कृतं मन
एव करणम् । मनसैवानुद्घटव्यमिति श्रुतेः । मनोऽगम्यत्वश्रुतिश्चासंस्कृतमनो-
विषया । न चैवं ब्रह्मण ओषनिषदत्वानुपपत्तिः । अस्मदुक्तमनसो वेद-जन्यज्ञाना-
न्तरमेव प्रवृत्ततया वेदोपजीवित्वात् वेदानुपजीविमानान्तरगम्यत्वर्यैव वेदगम्य-
त्वविरोधात् । शास्त्रदृष्टिसूत्रमपि ब्रह्मविषयकमानसप्रत्यक्षस्य शास्त्रप्रयोज्यत्वादु-
पपद्यते । तदुक्तम् । अपि संराधने सूत्राच्छास्त्रार्थध्यानजा प्रमा । शास्त्रदृष्टिर्मेता
तान्तु वेत्ति वाचस्पतिः परमिति ।"

—वेदान्त०, पृ० ३३७—४०

१०५. "सूचितं चैतद् विवरणाचार्यैः । शक्तितत्पर्यविशिष्टशब्दावधारण प्रमेयावयवमं
प्रत्यव्यवधानेन कारणम्भवति । प्रमाणस्य प्रमेयावयवमप्रत्यव्यवधानात् । मनन-
निदिध्यासने तु चित्तस्य प्रत्यगात्मप्रयणतासंस्कारपरिनिष्पन्नतदेकाप्रवृत्तिकार्य-
द्वारेण ब्रह्मानुभवहेतुतां प्रतिपद्यते इति फलं प्रत्यव्यवहितकारणस्य शक्तितत्पर्य-
विशिष्टशब्दावधारणस्य व्यवहिते मनननिदिध्यासने तदने अगोच्रियेते ।" इति ।

—वेदान्त०, पृ० ३५१-५२

१०६. भामती, पृ० ८६८

१०७. "तत्र निदिध्यासने ब्रह्मासाक्षात्कारे साक्षात्कारणम् । ते ध्यानयोगानुगता अवश्यन्
देवात्मशक्तिं स्वगुणं निगूढामित्यादिश्रुतेः । निदिध्यासने च मननं हेतुः । अकृत-
मननस्यार्थदाढ्याभावेन तद्विषयकनिदिध्यासनायोगात् । मनने च श्रवणं हेतुः
श्रवणाभावे तात्पर्यातिशयेन साव्यज्ञानाभावेन श्रुतार्थविषयकयुक्तत्वायुक्तत्व-
निश्चयानुकूलमननायोगात् । एतानि त्रीण्यपि ज्ञानोत्पत्तो कारणातीति केचिदा-
चार्या ऊचिरे ।"

—वेदान्त०, पृ० ३४४-४५

१०८. तदुक्तमाचार्यं वाचस्पतिमिश्रैः—

उपासनादिसंसिद्धितोषितेश्वरचोदितम् ।

अधिकार समाप्यते प्रविशन्ति परं पदम् ॥ इति ।

—वेदान्त०, पृ० ३६६

नोट—निर्णयसागर संस्करण में 'उपासनादिसंसिद्धि' पाठ के स्थान पर 'विद्या-
कर्मस्वतुष्टान' पाठ है ।

१०९. भामती, पृ० ५१६, २।२।१६

—भामती, पृ० ८१६

११०. गुह्यचन्द्रिका, पृ० २६

१११. बौद्धगण दो प्रकार की सत्यता मानते हैं—(१) सवृत्तिमय्यता और परमार्थ-सत्यता, जैसा कि नागार्जुन ने कहा है—

“द्वे सत्ये समुपाश्रित्य बुद्धानां धर्मदेशना ।

लोके सवृत्तिसत्यं च सत्यं च परमाद्यतः ॥”

—माध्यमिक कारिका २४१८

इस सिद्धान्त का उपहास करते हुए कुमारिल भट्ट ने कहा है —

“सत्यं चेत् सवृत्तिः केयं मृषा चेत् सत्यता कथम् ॥६॥

सत्यत्वं न तु सामान्यं मृषार्थपरमार्थयोः ।

विरोधान्न हि वृक्षत्वं सामान्यं वृक्ष-विहयोः ॥७॥

—मीमांसा, श्लोकवार्तिक, पृ० १६६

अर्थात् सत्य मय और मिथ्यासत्य जैसी विरुद्ध उक्तिशी व्यावहारिक सत्य और पारमार्थिक सत्य के वाद में भी उपलब्ध होती है किन्तु अपने वक्तव्य में किसी व्यक्ति को भी विरोध-प्रतिभान नहीं होता जैसे कि दूसरे के वक्तव्य में । भास्कर का भेदभेदपक्ष विरोधपूर्ण और अनगल-सा अवश्य प्रतीत होता है किन्तु ‘भेद-सहिष्णुभेदः’ शब्दों में किसी प्रकार का विरोध प्रतीत नहीं होता । वेदान्तजगत् की ऐसी उलझनों में यदि कोई मावधान वेदान्ती रहा है तो केवल वाचस्पति मिथ्य । उनकी बहुधन और व्यापक वैदश्य-मन्वित मनीषा सभी कहीं मावधान रही, अप्रमत्त रही । न्यायवातिक्रान्त्यर्प टोका के पृष्ठों पर अनिर्वचनीयह्यति की आलोचना के समय वाचस्पति प्रशान्त महासागर के समान संक्षिप्त, गम्भीर कुछ पदों का प्रयोग मात्र करते हैं किन्तु उदयन का हृदय उखल जाता है और मुख से बहुत कुछ निकल जाता है । इसका कारण भी वही है कि उदयन को न्यायपथा पर विशेष आग्रह था । किन्तु वाचस्पति मिथ्य कहीं पर भी आग्रह या असंगत आवेग की अपनाते नहीं देखे जाते । स्थान-स्थान पर उनके मुख में ‘तत्त्वपक्षगतो हि धिया स्वभावः’ जैसे धर्मकीर्ति के शब्द प्रस्फुरित हो उठते हैं । अनिर्वचनीयता-याद की पद्धति पर उनकी पहले से ही अगाध श्रद्धा प्रतीत होती है । ‘भामती’ में आकर उस वाद को जितना सुदृढ़, विस्तृत बलवर वाचरंति मिथ्य ने प्रदान किया उस स्तर पर किसी अन्य वेदान्त-चार्य की देन प्रशमनीय नहीं कही जा सकती । वैशेषिकों की आलोचना में भी जो कुछ कहा गया है, दृष्टिभेद से विरोधी धर्मों का समन्वय कटककुण्डलादि पदार्थों की सुवर्णरूपता दिखाकर करते चले आए हैं ।

११२. भामती, पृ० ५३८

* इ० भामती, १।३।३३

११३. गुरुचन्द्रिका, पृ० ५०

११४. न्यायरत्नावली (सिद्धान्तविन्दु टीका), पृ० ११०

११५. भामती, २।२।३१, पृ० ५५७

११६. गुरुचन्द्रिका, भाग प्रथम, पृ० ३१३

११७. वही, पृ० ३४

११८. बहो पृ० ३५-३६

११९. गीता, १५।६

१२०. बहो, १५।१२

१२१. भामती, पृ० ३१३

१२२. गुरुचन्द्रिका, भाग द्वितीय, पृ० १२८

१२३. भामती, पृ० ४५३, २।१।१३

१२४. गुरुचन्द्रिका, भाग द्वितीय, पृ० २०४

१२५. न्यायरत्नावली, पृ० १५५

१२६. भामती, पृ० ३७

१२७. न्यायरत्नावली, पृ० १८४

१२८. "नानाविधैरागममार्गभेदैरादिष्यमाना बहवोऽयुपायाः ।

एकत्र ते श्रेयसि संतपन्ति सिन्धो प्रवाहा इव जाल्लवीयाः ॥"

—आगमहंवरम्, ४।५४

कालिदास ने भी कहा है—

"बहुधाप्यागमैर्भिन्नाः पन्थानः सिद्धिहेतवः ।

स्वप्नेव निपतन्त्योघा जाल्लवीया इवार्णवे ॥"

—रघुवंश १०।२६

महिम्नस्तोत्र में तो स्पष्टतः ही सभी दर्शनों की प्राप्यस्थली बहो एक परमत्व है, ऐसा कहा गया है—

"त्रयो मांश्च योगः पशुपतिमतं वैष्णवमिति,

प्रशिक्षे प्रस्थाने परमिदमश पथमिति च ।

स्वीनां वैचित्र्याद् ऋजुकुटिलनानापथजुषा,

नृणामेको गम्यस्त्वमसि पथमामणव इव ॥"

—महिम्न स्तोत्रम्, प्लोक ७

१२९. बृहदारण्यकभाष्यवात्तिक, १।४।४०२

१३०. सिद्धान्तबिन्दु, पृ० २४६—५५

१३१. न्यायरत्नावली, पृ० २४७

१३२. भामती, पृ० २७

१३३. (अ) "अनधिगतार्थप्रतिपादनस्वभावात् प्रमाणानाम्"

—भामती, ३।३।१५, पृ० ७६८

(ब) "अनधिगतावधितार्थविषयकज्ञानस्वम्"

—वेदान्तपरिभाषा, पृ० १६

१३४. तत्त्वानुसंधान, पृ० १३६

१३५. अद्वैतचिन्ताकोस्तुभ, पृ० ८३

१३६. भामती, १।१।४, पृ० १३१

१३७. अद्वैतचिन्ताकोस्तुभ, पृ० १६२

- १३८. वही, पृ० १८७
- १३९. A History of Indian Logic, P. 205
- १४०. भामती, पृ० ४८
- १४१. प्रमाण-मीमांसा, पृ० २
- १४२. भामती, पृ० ४६
- १४३. प्रमाणमीमांसा, पृ० २
- १४४. भामती, पृ० ५
- १४५. प्रमाणमीमांसा, पृ० १०
- १४६. भामती, पृ० ५३६
- १४७. प्रमाणमीमांसा, पृ० २५
- १४८. वही, पृ० ५१

११८. वही पृ० ३५-३६

११९. गीता, १५।६

१२०. वही, १५।१२

१२१. भामती, पृ० ३१३

१२२. गुरुचन्द्रिका, भाग द्वितीय, पृ० १२८

१२३. भामती, पृ० ४५३, २।१।१३

१२४. गुरुचन्द्रिका, भाग द्वितीय, पृ० २०४

१२५. न्यायरत्नावली, पृ० १५५

१२६. भामती, पृ० ३७

१२७. न्यायरत्नावली, पृ० १८४

१२८. "नानाविधैरागममार्गभेदैरादिश्यमाना बह्वोऽप्युपायाः।

एकत्र ते श्रेयसि संतपन्ति सिन्धो प्रवाहा इव जाल्लवीयाः॥"

—आगमडंबरम्, ४।५४

कानिदास ने भी कहा है—

"बहुधाप्यागमैभिर्न्याः पन्थानः सिद्धिहेतवः।

त्वय्येष निपतन्त्योधा जाल्लवीया इवार्णवे॥"

—रघुवंश १०।२६

महिम्नस्तोत्र में तो स्पष्टतः ही सभी दर्शनों की प्राथम्यस्थली वही एक परमत्व है, ऐसा कहा गया है—

"त्रयो सांख्य योगः पशुपतिमतं वैष्णवमिति,

प्रभिन्ने प्रस्थाने परमिदमदा पथ्यमिति च।

रुषीनां वैविध्याद् ऋजुर्जुटिसन्नानापथ्यजुषां,

नृणामेको गम्यस्त्वमसि पयमामर्णव इव॥"

—महिम्नस्तोत्रम्, श्लोक ७

१२९. बृहदारण्यकभाष्यवार्तिक, १।४।४०२

१३०. सिद्धान्तबिन्दु, पृ० २४६—५५

१३१. न्यायरत्नावली, पृ० २४७

१३२. भामती, पृ० २७

१३३. (अ) "अनधिगतार्थप्रतिपादनस्वभावत्वात् प्रमाणानाम्"

—भामती, ३।३।१५, पृ० ७६८

(ब) "अनधिगतावधितार्थविषयकज्ञानत्वम्"

—वेदान्तपरिभाषा, पृ० १६

१३४. तत्त्वानुसंधान, पृ० १३६

१३५. अद्वैतचिन्ताकोस्तुम, पृ० ८३

१३६. भामती, १।१।४, पृ० १३१

१३७. अद्वैतचिन्ताकोस्तुम, पृ० १६२

उपसंहार

(१) निष्कर्ष

इस प्रकार आचार्य वाचस्पति मिश्र एक उदग्र आलोचक, जागरूक व्याख्याकार तथा सुधर्मज्ञ। दार्शनिक के रूप में हमारे समक्ष प्रस्तुत होते हैं। इन तीनों ही रूपों में वेदान्त दर्शन का उन्होंने महान् उपकार किया है। आलोचक के रूप में उन्होंने लौकिक-नैतिक, बौद्ध, जैन, न्याय-वैशेषिक, सांख्य-योग, मीमांसा आदि मतों की गम्भीर एवं सम्प्रदायपरम्परानुसार आलोचना करके अद्वैतवेदान्त के सिद्धान्तों की स्थापना की। एक विवादास्पद व्यक्तित्व, भले ही वह कितना ही प्रतिभाशाली एवं सशक्त क्यों न हो, अपने-अपने सिक्कड़ते हुए प्रभावक्षेत्र के साथ ही जिज्ञासुओं की आस्था को खो बैठता है। आचार्य गणक की वैदिक निष्ठा भी कुछ पुरातनपन्थी आचार्यों की दृष्टि में सन्देहास्पद हो चली थी, जैसाकि प्रतिपादित किया जा चुका है, और उन्हें प्रच्छन्न बौद्ध की सजा से अनिहित किया जाने लगा था। ऐसी स्थिति में इस आशंका से इनकार नहीं किया जा सकता कि यदि उक्त सन्देहास्पदता के अभियान का दमन व प्रतिकार नहीं किया जाता तो आचार्य गणक का उदात्त व्यक्तित्व विवादास्पद बनकर रह जाता और उनके द्वारा प्रचारित अद्वैत वेदान्त अपनी वर्तमान गरिमा को प्राप्त न कर पाता। आचार्य वाचस्पति को उक्त स्थिति के दूरगामी परिणामों की गन्ध, सम्भवतः, समय रहते मिल गई थी। उन्होंने समय की माँग को समझा और आशंकित अनिष्ट के निवारण में अपनी शक्ति व प्रतिभा को केन्द्रित कर दिया। इसके लिए उन्होंने जो मार्ग चुना वह उनकी व्यावहारिक कुशलता एवं दूरदर्शिता का परिचायक है। उन्होंने शंकर पर उक्त आरोप लगाने वालों से इस सम्बन्ध में कुछ त कहकर, उनके समक्ष सफाई प्रस्तुत न करके सौगतसिद्धान्तों की स्वरूप विवेचना व आलोचना इतनी तत्परता व कुशलता से करवा ली कि शंकर वेदान्तीय मान्यताओं का उनसे ध्वस्त स्पष्ट झलकने लगा। निष्पक्ष विद्वज्जनों को इस बात की प्रतीति हो गई कि गणक वेदान्त बौद्ध दर्शन नहीं है, उसकी वैदिकता सन्देह की परिधि से परे है। इस प्रकार आचार्य वाचस्पति मिश्र ने शंकर के व्यक्तित्व को तथाकथित प्रच्छन्नबौद्धता की धारा से मुक्ति दिलाकर, उसकी प्रतिष्ठा को रखा करके अद्वैत वेदान्त को सदा के लिए अपना कृतज्ञ व गृहणी बना दिया। इतिहास इस बात का साक्षी है कि वाचस्पति के परवर्ती काल में इस प्रकार के आरोप को किसी प्रतिष्ठित आचार्य ने नहीं दुहराया।

मास्कराचार्य ने शंकर-वेदान्त के शिरोरन्मूलन की जो प्रतिज्ञा की थी उसे

वाचस्पति मिश्र ने लेशतः भी पूर्ण न होने दिया। उन्होंने भास्कर के द्वारा शंकर पर किए गये एक-एक आरोप को खण्ड-खण्ड कर डाला, भास्करीय मान्यताओं के व्युत्पत्ति को छिन्न-भिन्न कर डाला और इस प्रकार अद्वैत वेदान्त की प्रामाणिकता को अक्षुण्ण बनाए रखा। अद्वैत वेदान्त उनके इस उपकार को कदापि विस्मृत नहीं कर सकता।

मोमासकों ने वेदान्तवाक्यों में विशेषवाक्यता तथा प्रतिपत्तिविधियोगता की उपरति सिद्ध करके वेदान्त की प्रभावित करने का अभियान प्रारम्भ किया था और वेदान्त के कतिपय आचार्य उसके शिकार भी हो चले थे किन्तु आचार्य वाचस्पति मिश्र ने उक्त अभियान को विफल कर दिया और इस प्रकार वेदान्त के स्वतन्त्र व्यक्तित्व की रक्षा की। इसे भी वेदान्त के प्रति आचार्य वाचस्पति मिश्र के द्वारा किया गया उपकार माना जाना चाहिए।

आचार्य वाचस्पति मिश्र द्वारा की गई वेदान्त-सम्प्रदायों की, विशेषकर भास्कर-दण्डि की, में आलोचनाएँ शंकर वेदान्त की अमूल्य निधि के रूप में सदा सम्मानित होती रहेंगी। इन आलोचनाओं का अद्वैत वेदान्त में वही स्थान है जो विदेशी आक्रान्तियों व आन्तरिक विद्रोहों से अपनी मातृभूमि की अखण्डता की रक्षा में किसी भी राष्ट्र की सुरक्षा सेनाओं का हो सकता है।

इस बात का संकेत किया जा चुका है कि कतिपय विषयों पर मतभेद होने के कारण शांकरमत व माण्डन्यमत के रूप में अद्वैतवेदान्त की दो धाराएँ प्रचलित थी और इसलिए उद्देश्य होने पर माण्डन्य धारा की विलुप्ति अथवा आगे चलकर पारस्परिक कलह की सम्भावना थी। प्रथमकार्टिक अनिष्ट की निवृत्ति के लिए आचार्य वाचस्पति मिश्र ने मण्डन की व्याससिद्धि की व्याख्या करके उसके पक्ष को उजागर किया और इस प्रकार वेदान्त की एक महत्त्वपूर्ण निधि की रक्षा की। किन्तु यदि वे अपना प्रयास यही तक सीमित रखते तो वे माण्डन्यधारा के अन्त्य अनुयायियों के रूप में सुरक्षित, सकुचित व एक-पक्षीय बनकर रह जाते। अतः उन्होंने शांकरभाष्य के प्रति भी 'भामती' के रूप में अपनी आस्था अभिव्यक्त कर दी। उनके इस प्रकार के प्रयास में इस तथ्य को अवश्य ही ध्यान मिला होगा कि उक्त दोनों विचारधाराओं का अपना-अपना मूल्य है, उनमें से कोई भी पक्ष उपेक्षणीय नहीं है। इस तथ्य की प्रतिष्ठा ने परोक्ष रूप से उमा आशक्ति गृहयुद्ध की तीव्रता को अवश्य ही विरल किया होगा।

ऐसा प्रतीत होता है कि 'भामती' की रचना करते समय आचार्य वाचस्पति मिश्र ने उक्त समस्या की तीव्रता व उसके समाधान की आवश्यकता को और अधिक गहनता से अनुभव किया था। जीवन की अवसान-गतिधियों के आसन्नसंस्पर्श की आशंका ने उस जरूरत आचार्य की चिन्ता को और अधिक तीव्र बना दिया होगा। सम्भवतः इसीलिए 'भामती' के रूप में उन्होंने उपरिचिन्तित समस्या का अन्तिम समाधान प्रस्तुत करने का प्रयास किया और इसी संदर्भ में उन्होंने मण्डन की विचारधारा को भी उसमें प्रति-निधित्व दिया—जीवाधिताविद्यावाद के सिद्धान्त के प्रति अपनी अडिग आस्था अभिव्यक्त करके। शंकर के व्याख्याकार की सूचिका में मण्डन के जीवाधिताविद्यावाद का पल्लवन बहुत बड़ा महत्त्व रखता है। इसी प्रसंग में एक बात जो विशेष ध्यान देने योग्य

है वह यह है कि उन्होंने मण्डन मिश्र की मध्यममार्ग नही दिया है।^{१४} जीवन्मुक्ति की चर्चा के अन्तर पर मण्डन की आज्ञाचना करके उन्होंने अपनी निष्पक्षता का प्रमाण प्रस्तुत कर दिया है।^{१५} इसी प्रकार शंकर के व्याख्याकार के पद पर आसीन होते हुए भी उन्होंने सर्वत्र भाष्यकार की अंगुलि पकड़कर चलना स्वीकार नहीं किया और भाष्य की व्याख्या करते हुए अनेक स्थानों पर, भाष्य की मजबूती से कुछ पगे हटते हुए अपना स्वतन्त्र व्याख्यान प्रस्तुत करके अपनी नीरक्षीरविवेचिनी प्रवृत्ति का परिचय दिया है।

इस प्रकार मण्डन व शंकर दोनों के प्रति यथोचित आस्था तथा आवश्यक होने पर असहमति प्रदर्शित करके उन्होंने किसी प्रकार की ध्वान्ति को जन्म दिये बिना पूर्व-परिचित सम्भावित अनिष्टद्वय से अद्वैत वेदान्त की रक्षा की और 'उमे भामिनी' के रूप में एक ऐसी अद्वितीय व्याख्या प्रदान की जो शंकर व मण्डन दोनों विचारधाराओं के उदात्त भावों का संगमस्थल है। अद्वैतवेदान्त-सम्प्रदाय की ओर से आचार्य वाचस्पति मिश्र इस महत्त्वपूर्ण योगदान के लिए साधुवाद के अधिकारी हैं।

भास्कर ने जहाँ शंकर के कुछ महत्त्वपूर्ण सिद्धान्तों की आज्ञाचना की थी वहीं उन्होंने अनेक मूल्यों की शंकर योजना व विवृति को भी असंगत टहाराया था। एक प्रबुद्ध व्याख्याकार के रूप में आचार्य वाचस्पति मिश्र ने शंकर के व्याख्यानों की प्रामाणिकता की पुनः स्थापना करके शंकर-वेदान्त को विशेषतः उपकृत किया है। अध्यात्मभाष्य के अधिष्ठित पर जो सन्देह व आक्षेप किया जाने लगा था, उसका भी आचार्य मिश्र ने परि-माजित किया^{१६} और भाष्यकार की प्रतिष्ठा की 'प्रथमप्राप्ते मक्षिकापातः' वाली स्थिति में रखा की। व्याख्या करते समय उन्होंने यत्र-तत्र न केवल भाष्यकार से ही असहमति प्रकट की अपितु उनके प्रथम व्याख्याकार आचार्य पद्मपाद के व्याख्यानों को भी समीक्षा की सान पर चढ़ा कर देखा।^{१७} गम्भीरता से सोचा जाए तो इतने प्रतिष्ठित व उच्च-स्तरीय विद्वानों से असहमति प्रकट करना असाधारण साहस का कार्य है जिसे एक विशिष्ट प्रतिभा ही सम्पन्न कर सकती है। किसी मद्भान् विद्वान् के वक्तव्यों की महत्ता से अभिभूत होना भिन्न बात है तथा उन्हें समझना भिन्न बात। आचार्य वाचस्पति मिश्र ने अपने प्रायवर्ती आचार्यों के वक्तव्यों के गुण को समझने का प्रयास किया तथा जहाँ उन्हें उनमें अस्वारस्य प्रतीत हुआ, वैमत्य प्रकट कर दिया और अपनी मान्यता प्रस्तुत की। जैसाकि पहले प्रतिपादित किया जा चुका है, ऐसा करते समय उनके सामने एक ही लक्ष्य था - अद्वैत वेदान्त के कलेवर को इतना मृदु बना देना कि विरोधी मतवादों के लिए यह एक अशेष दुर्ग बन जाए।

एक दार्शनिक के रूप में भी आचार्य वाचस्पति मिश्र की उद्भावनाएँ कम महत्त्वपूर्ण नहीं हैं। जीवार्थनाविद्यावाद को उन्होंने इतनी रुचि, आस्था एवं सतर्कता के साथ उपनिबद्ध किया कि बागे जाने वाले आचार्य उसम मूलोद्भावक के रूप में उन्हें सम्मानित करते सगे। प्रतिजीव पृथक् अविद्या की माध्यता की स्थापना करके इस सिद्धान्त में आचार्य मिश्र ने एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण कड़ी जोड़ दी।^{१८} उनके प्रायवर्ती आचार्य पद्मपाद ने प्रपंच की प्रतीति की व्याख्या प्रतिबिम्बवाद के सिद्धान्त के सहारे की थी किन्तु आचार्य वाचस्पति मिश्र ने प्रतिबिम्बवाद की तुलना में अवच्छेदवाद की इतनी

सुद्ध रीति में प्रस्तुत किया कि परवर्ती आचार्यों ने अवच्छेदवाद को उनके एक विशिष्ट सिद्धान्त के रूप में स्वीकार किया।^{११} उसी प्रकार आचार्य वाचस्पति मिश्र ने कर्मों की उपयोगिता विविधता से सिद्ध करके आचार्य पद्मपाद द्वारा स्थापित ज्ञान के प्रति कर्मयोग्यता के सिद्धान्त को चुनौती दी।^{१२} शब्द (महावाक्य) के द्वारा आत्म-साक्षात्कार न होकर ध्वयण, मनन, निदिश्यामन से संस्कृत मन के द्वारा होता है^{१३}, वाचस्पति द्वारा अतिरिक्त इस सिद्धान्त का भी श्रुत वेदान्त में अपना विशिष्ट स्थान है।^{१४}

प्रकटाधिकार आदि परवर्ती आचार्यों के द्वारा की गई वाचस्पत्यमत को आलोचनाएँ इस बात का स्पष्ट प्रमाण हैं कि वाचस्पति मिश्र के सिद्धान्त व व्याख्यान उस समय तक अपना दृढ़ता प्रभाव अवश्य स्थापित कर चुके थे कि उनकी उपेक्षा नहीं की जा सकती थी। किन्तु ये आलोचनाएँ भी वाचस्पत्यमत की धारा को अवरुद्ध न कर सकी^{१५} और आगे चलकर वही धारा 'भामती-प्रस्थान' के नाम से सुप्रतिष्ठित हुई।

अनेक परवर्ती वेदान्ताचार्यों ने स्वयं को 'भामती' की व्याख्यापरम्परा में जोड़ कर^{१६} अथवा शांकरभाष्य की अपनी व्याख्याओं के गठन में 'भामती' की भाषा-शैली तथा विषय-सामग्रियों का उपयोग करके^{१७} अथवा अपने प्रकरणद्वयों में 'भामती' के व्याख्याओं को सम्मान उद्धृत करके^{१८} जहाँ स्वयं को गौरवान्वित अनुभव किया वहीं उक्त प्रणेता आचार्य वाचस्पति मिश्र के प्रति उन्होंने अपनी श्रद्धा के सुमन भी अर्पित किए हैं। इन परवर्ती प्रतिष्ठित वेदान्ताचार्यों द्वारा दिया गया यह सम्मान वेदान्त-दर्शन के प्रति भामतीकार की महत्त्वपूर्ण देन की कथा असन्दिग्ध रूप से विरकाल तक कहता रहेगा।

(२) उपलब्धियाँ

प्रस्तुत अध्ययन को अपनी उपलब्धियाँ हैं। आचार्य वाचस्पति मिश्र के विराट् व्यक्तित्व व कृतित्व के परिचय के सन्दर्भ में उनके आदिर्भावकाल, कृतियों के अपने-अपने क्षेत्र में महत्त्व आदि पर नवीन दृष्टि से विचार करने का प्रयास किया गया है। 'भामती' के मर्म की अधिकाधिक खोलने, उसकी दार्शनिक व व्याख्यात्मक विशेषताओं को पूर्ण स्पष्टता के साथ रखने के प्रयास को भी प्रस्तुत द्रव्य की एक महत्त्वपूर्ण उपलब्धि के रूप में देखा जा सकता है। दृष्टिमृष्टिवाद की सम्प्रदायानुसारिणी व्याख्या भी एक विशेष उपलब्धि मानी जा सकती है। कतिपय परवर्ती आचार्यों द्वारा की गई वाचस्पति मिश्र की आलोचनाओं के प्रतिपादन व मूल्यांकन का प्रयास भी इस सम्बन्ध में एक नवीन उद्भावना है। जिन विषयों पर भास्कर का धार से मतभेद था, उन विषयों से सम्बन्धित शांकरमत, भास्कर द्वारा उनकी आलोचना तथा वाचस्पतिमिश्र द्वारा उन आलोचनाओं के उत्तर, पद्मपाद के विभिन्न दृष्टिकोणों की वाचस्पत्यमत से तुलना व समीक्षा तथा वेदान्तोत्तर दार्शनिक सम्प्रदायों की मान्यताओं के वाचस्पति मिश्र द्वारा विखण्डन की प्रवृत्ति भी अध्ययन की अपनी महती विशेषता है। परवर्ती वेदान्त पर वाचस्पति के प्रभाव की जिज्ञासा के सन्दर्भ में किया गया सर्वेक्षण भी इसकी गरिमा का

संबंधक कहा जा सकता है।

लेखक का विश्वास है कि छात्र व 'भासती' के हृदय को गमलने के लिए प्रस्तुत अध्ययन एक महत्वपूर्ण भूमिका का निर्वहण कर सकेगा। भासक के हृदय को टटोलने-जानने के अभिनायिकों के लिए भी यह प्रबंध पर्याप्त उपयोगी सिद्ध हो सकेगा। अद्वैत शैलीय भा-जात्री के तुलनात्मक अध्ययन में रुचि रखने वाले जिज्ञासुओं को भी इस प्रबंध में उपयोगी सहायता मिल सकती है।

सन्दर्भ

१. द० चतुर्थ उन्मेष
२. यथा भासकराचार्य ने भी शंकर पर बौद्ध-प्रचारक होने का आरोप लगाया था (द० सू० १।४।२५ व २।२।२६) किन्तु आचार्य गिथ ने भासकर के अन्य आशेषों का धुंड़गोड़ उत्तर देते हुए भी इस त्रिषय में मोनाचलम्बन ही किया है।
३. द० चतुर्थ उन्मेष
४. वही
५. द० द्वितीय उन्मेष
६. पुनरपि प्रकाटार्यकार ने तो उन्हें 'मण्डनपृच्छयेवी' की उपाधि से विभूषित कर ही दिया। (द० चतुर्थ उन्मेष)
७. द० तृतीय उन्मेष
८. वही
९. द० चतुर्थ उन्मेष
१०. तृतीय उन्मेष
११. वही
१२. वही
१३. वही
१४. द० पंचम उन्मेष
१५. द० तृतीय उन्मेष
१६. वही
१७. द० पंचम उन्मेष
१८. द० चतुर्थ उन्मेष
१९. वही
२०. द० पंचम उन्मेष
२१. वही
२२. वही

शोध-प्रयुक्तग्रन्थ-निर्देशिका

संस्कृत

१. अच्युत [ब्रह्मसूत्रशाकरभाष्यभूमिका] (पं० गोपीनाथ कविराज)—गौरीशंकर गोपनका समर्पितनिधि, काशी, वैशाख पूर्णिमा, संवत् १९६३ ।
२. अद्वैतग्रन्थकोश—देववाणी परिषद्, १, देशप्रिय पार्करोड, कलकत्ता ।
३. अद्वैतचिन्ताकोस्तुभ (महादेव सरस्वती)—एगियाटिक सोसाइटी, कलकत्ता, सन् १९२२ ।
४. अद्वैतरत्नरक्षणम् (मधुसूदन सरस्वती)—निर्णयसागर प्रेस, बम्बई, सन् १९१७ ।
५. अद्वैतसिद्धि (मधुसूदन सरस्वती)—मैसूर विश्वविद्यालय, मैसूर, सन् १९३३ व १९४० ।
६. अन्वययोगव्यवच्छेदस्तोत्र (हेमचन्द्र)—भण्डारकर प्रा० वि० मन्दिर, पूना, सन् १९३३ ।
७. अभिज्ञानशाकुन्तल, (कालिदास)—श्री राजस्थान संस्कृत कालेज ग्रन्थमाला, काशी, सन् १९४१ ।
८. अभिधर्मकोश (राहुलकृत टीकोपेत), (वसुबन्धु)—काशीविद्यापीठ, काशी, सन् १९८८ ।
९. आगमहम्बरम् (जयन्तभट्ट) मिथिला इंस्टीट्यूट, दरभंगा, सन् १९६४ ।
१०. आरम्भतत्त्वविवेक (उदयन)—(१) चौखम्बा संस्कृत सीरीज, सन् १९२५ ।
(२) वही, सन् १९४० ।
११. आभोग (लक्ष्मीनृसिंह)—मद्रास गवर्नमेण्ट ओरियण्टल सीरीज, सन् १९५५ ।
१२. हृष्टसिद्धि (विमुक्तात्मा)—गायकवाड़ ओरियण्टल सीरीज, सन् १९३३ ।
१३. ईशावास्योपनिषद्—श्री शंकराचार्य ग्रन्थावली, प्रथम भाग, मोतीलाल बनारसीदास, सन् १९६४ ।
१४. उपदेशसाहस्री (शंकराचार्य)—पूना संस्करण, सन् १९२५ ।
१५. ऋग्वेद—वैदिक ग्रन्थालय, अजमेर, संवत् १९७३ ।
१६. ऋजुप्रकाशिका (अश्वण्डानन्द)—मैट्रोपोलियन प्रेस, कलकत्ता, सन् १९७३ ।
१७. कठोपनिषद्—श्री शंकराचार्य ग्रन्थावली, प्रथम भाग, मोतीलाल बनारसीदास, सन् १९६४ ।
१८. कल्पतरुपरिमल [वेदान्तकल्पतरुपरिमल] (अप्पयदीक्षित)—निर्णयसागर प्रेस, बम्बई, सन् १९३८ ।

१९. काव्यमीमांसा (राजनेश्वर) — चौखम्बा संस्करण, १९६४ ।
 २०. कौमीतकीशास्त्रण श्री वेङ्कटेश्वर, बम्बई ।
 २१. खण्डनखण्डखाण्ड (श्रीहरे) — चौखम्बा संस्कृत सीरीज, सन् १९०४ ।
 २२. गरुडपुराण (महर्षि वेदव्यास) — चौखम्बा संस्कृत सीरीज, सन् १९६४ ।
 २३. मुक्तचन्द्रिका (ब्रह्मानन्द सरस्वती) — मैसूर विश्वविद्यालय, मैसूर, सन् १९४० ।
 २४. चन्द्रिका [ज्ञानोत्तम मिश्र] — बम्बई संस्कृत एवं प्राकृत सीरीज, १९०५ ।
 २५. छान्दोग्योपनिषद् — मोतीलाल बनारसीदास, सन् १९६४ ।
 २६. छान्दोग्योपनिषद् भाष्य (शंकराचार्य) — आनन्दाश्रम मुद्रणालय, पूना, सन् १८५६ ।
 २७. जैनचरणसार (जैनसुखदास) — जयपुर संस्करण, सन् १९६३ ।
 २८. जैमिनिभूष (महर्षि जैमिनि) — आनन्दाश्रम मुद्रणालय, पूना, सन् १८६२ ।
 २९. ज्ञानश्रीमित्रनिबन्धावली (ज्ञानश्रीमित्र) — काशीप्रसाद रिसर्च इन्स्टीट्यूट, पटना, सन् १८५६ ।
 ३०. तत्त्वप्रदीपिका [नयनप्रसादिवी संवलिता] (चित्सुखाचार्य) — (१) निर्णयसागर प्रेस, बम्बई, सन् १९१५ ।
 (२) उवासीन संस्कृत विद्यालय, काशी, सन् १९५६ ।
 ३१. तत्त्वचिन्तु (वाचस्पति मिश्र) — अण्णामलै यूनिवर्सिटी संस्कृत सीरीज नं० ३, सन् १९३६ ।
 ३२. तत्त्वबोधिनी (नृसिंहाश्रम) — दि प्रिन्स आफ वेल्स सरस्वती भवन टेक्स्ट्स नं० ६९, १९४१ ।
 ३३. तत्त्वानुसन्धान (महादेव सरस्वती) — एशियाटिक सोसाइटी, कलकत्ता, सन् १९२२ ।
 ३४. तत्त्ववैशारदी (वाचस्पति मिश्र) — भारतीय विद्याप्रकाशन, वाराणसी, १९७१ ।
 ३५. तन्त्रवातिक (कुमारिल भट्ट) — आनन्दाश्रम, पूना, १९३१ ।
 ३६. तन्त्रवात्तिक (कुमारिल भट्ट) — चौखम्बा संस्कृत सीरीज, सन् १९०३ ।
 ३७. त्रीध्रि (रघुनाथ शिरोमणि) — चौखम्बा संस्कृत सीरीज, १९२५ ।
 ३८. धर्मोत्तरप्रदीप (धर्मोत्तराचार्य) — तिरुवतन संस्कृत वर्क्स सीरीज, पटना, सन् १९३५ ।
 ३९. निरुक्त (यास्कमुनि) — श्रीरामलाल ट्रस्ट, अमृतसर, संवत् २०२१ ।
 ४०. नैष्कर्म्यसिद्धि (सुरेश्वराचार्य) — मैसूर विश्वविद्यालय, मैसूर, सन् १९५५ ।
 ४१. नैष्कर्म्यसिद्धि [चन्द्रिकाव्याख्यासंवलिता] (सुरेश्वराचार्य) — बम्बई संस्कृत एवं प्राकृत सीरीज, सन् १९२५ ।
 ४२. न्यायकणिका (वाचस्पति मिश्र) — अण्णामलै संस्करण, सन् १९०७ ।
 ४३. न्यायकणिका (वाचस्पति मिश्र) — मैट्रिकल हाल प्रेस, काशी, सन् १९०७ ।
 ४४. न्यायकुसुमाञ्जलि (उदयन) — श्रीनिवास प्रेस, तिरुनादी, सन् १९४० ।
 ४५. न्यायनिर्णय (आनन्दगिरि) — निर्णयसागर प्रेस, बम्बई, सन् १९०६ ।
 ४६. न्यायप्रवेश ४१, (दिहनाग) — नायकवाड ओरियण्टल सीरीज नं० ३८ ।

४७. न्यायमकरन्द (आनन्दबोध) — श्रीमद्भाष्य संस्कृत सीरीज, काशी, सन् १९०१ व सन् १९०७।
४८. न्यायमकरन्द (जयन्त भट्ट) — मैथिली ज्ञान प्रेम, काशी, सन् १९५६।
४९. न्यायरत्नामाला (पार्थसारथि मिश्र) — सायकवाङ्मय ओरियण्टल सीरीज, सन् १९३७।
५०. न्यायरत्नाकर, [श्लोकवार्तिकटीका] (पार्थसारथि मिश्र) — तारावन्दालय काशी।
५१. न्यायरत्नावली [सिद्धांतविन्दुटीका] (प्रज्ञानानन्द सरस्वती) — काशी संस्कृत सीरीज नं० ३५, सन् १९२८।
५२. न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका (वाचस्पति मिश्र) — चौखम्बा संस्कृत सीरीज, सन् १९३५।
५३. न्यायसिद्धांतमुक्तावली (विश्वनाथ पन्तानन) — मोतीलाल बनारसीदास, वाराणसी, सन् १९६०।
५४. न्यायसूचीनिबन्ध, (वाचस्पति मिश्र)
५५. न्यायशूत्र (महर्षि नीलग) — चौखम्बा संस्कृत सीरीज, सन् १९४२।
५६. न्यायसूत्रभाष्य (वात्स्यायन) — भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी, सन् १९६६।
५७. पचपादिका (पञ्चाद) — लाजरम संस्करण, सन् १९६१।
५८. पचपादिका (पञ्चाद) — मद्रास गवर्नमेण्ट ओरियण्टल सीरीज, सन् १९५८।
५९. पचपादिकाविवरण (प्रकाशानन्द) — मद्रास गवर्नमेण्ट ओरियण्टल सीरीज, सन् १९५८।
६०. पातञ्जलयोगदर्शन (महर्षि पतञ्जलि) — भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी, सन् १९७१।
६१. प्रकटार्थे विवरण, भाग II, (अज्ञात) — मद्रास विश्वविद्यालय, संस्कृत सीरीज नं० १, सन् १९३६।
६२. प्रकरणपंचिका (शालिकराम मिश्र) — विद्याविलास ग्रन्थालय, काशी, सन् १९०४।
६३. प्रबोधपरिणोद्योनी (आत्मवद्वेष) — मद्रास गवर्नमेण्ट ओरियण्टल सीरीज नं० CIV, सन् १९५८।
६४. प्रमाणवार्तिक [प्रथम भाग] (धर्मकीर्ति) — लिखित संस्कृत वर्कस सीरीज, पटना, सन् १९३५।
६५. प्रमाणवार्तिक (धर्मकीर्ति) — बौद्ध-भारती-ग्रन्थमाला, वाराणसी, सन् १९६८।
६६. प्रमाणमाला (आनन्दबोध) — चौखम्बा संस्कृत सीरीज, सन् १९०७।
६७. प्रमाणमीमांसा (श्रेमन्तसूरी) — भारतीय विद्याभवन, बम्बई, सन् १९३६।
६८. बृहदारण्यकोपनिषद् — मोतीलाल बनारसीदास, सन् १९६४।
६९. बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य (शंकराचार्य) — श्री शंकराचार्य ग्रन्थालय, प्रथम भाग, मोतीलाल बनारसीदास, सन् १९६४।

७०. बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवार्तिक [आनन्दगिरिकामन्त्रिन] (गुरुरेवराचार्य) —
आनन्दश्रम, पूना ।
७१. ब्रह्मविद्याभरण (अद्वैतानन्द) — विद्यामुद्राप्रशाला, कुम्भकोण ।
७२. ब्रह्मसिद्धि (मण्डन मिश्र) — मज्जाग मन्त्रागण्ट ओरियन्टल मैन्युस्क्रिप्ट सीरीज नं०
४, मन् १९३७ ।
७३. ब्रह्मसूत्र (वाचस्पति) निर्णयसागर प्रेस, बम्बई, मन् १९३८ ।
७३. ब्रह्मसूत्रभाष्य (नकाराचार्य) — निर्णयसागर प्रेस, बम्बई, मन् १९३८ ।
७५. ब्रह्मसूत्रभाष्य (भास्कराचार्य) — चौखम्बा संस्कृत मीरीज, मन् १९१५ ।
७६. ब्रह्मसूत्र-शांकर-भाष्यवार्तिक (नारायणानन्द सरस्वती) — कसकता संस्कृत
सीरीज, नं० १, मन् १९४१ ।
७७. भामती (वाचस्पति मिश्र) — निर्णयसागर प्रेस, बम्बई, मन् १९३८ ।
७८. भामती (चतुःसूत्री, 'हिन्दी अनुवाद') (वाचस्पति मिश्र, अनु० सरयूप्रसाद
उपाध्याय) — सरयूप्रसाद उपाध्याय, संस्कृत महाविद्यालय, मीरजापुर,
मन् १९६६ ।
७९. भारतीय दर्शन (वाचस्पति गैरोला) — हिन्दी साहित्य-सम्मेलन, प्रयाग, मन्
१९६२ ।
८०. भारतीय दर्शन (न्यायवैशेषिक भाग) (धर्मोदनाथ शास्त्री) मोतीलाल बनारसी
दास, मन् १९५३ ।
८१. माण्डूक्योपनिषद् — गीताप्रेस, गोरखपुर ।
८२. मुष्कोपनिषद् — गीताप्रेस, गोरखपुर ।
८३. माध्यमिककारिका (नागार्जुन) — मिथिला विद्यापीठ, दरभंगा, मन् १९६० ।
८४. मित्रवाणी (पत्रिका, 'वाचस्पति अक') (सम्पा० रुद्रधर झा) — वाचस्पति समिति,
अन्धराटाढी (दरभंगा) शकाब्द १८८५ ।
८५. मोमासान्यायप्रकाश, (आपरेत्र) — यत्ने यूनिवर्सिटी प्रेस, लन्दन, मन् १९२९ ।
८६. मोमासान्यायप्रकाश (भाट्टासङ्कारटीका) — चौखम्बा संस्कृत सीरीज, विद्याविमला
प्रेस, बनारस, मन् १९१९ ।
८७. युक्तिदीपिका, (अभात) — मैट्रोपोलियन प्रिंटिंग एण्ड पब्लिशिंग हाउस, कलकत्ता,
मन् १९३८ ।
८८. योगदर्शनभाष्य (महर्षिदयास) — भारतीय विद्या-प्रकाशन, मन् १९७१ ।
८९. योगवार्तिक (विज्ञानभिक्षु) — काशी संस्कृत सीरीज, मन् १९३५ ।
९०. रघुवंश (कालिदास) — मोतीलाल बनारसीदास, मन् १९५४ ।
९१. रत्नकीर्ति-निबन्धावली (रत्नकीर्ति) — काशीप्रसाद ज्ञानसवाल रिसर्च इन्स्टीट्यूट,
पटना ।
९२. रत्नप्रभा (गोविन्दानन्द) — निर्णय-सागर प्रेस, मन् १९०९ ।
९३. सक्षणावली (उदयन) — वाराणसी ।
९४. सकावतारमूत्र — मिथिलाविद्यापीठ, दरभंगा, मन् १९६३ ।

६७. वाक्यतन्त्रीय (सन्तुष्टि) — पुना विश्वविद्यालय, पुना सन् १९५५ ।
६८. वाक्यसूत्रा (वाक्य-सूत्र) — बनारस संस्कृत संस्थान, सन् १९०१ ।
६९. विज्ञानभाषाशास्त्र (वैज्ञानिक) — चोखम्बा विद्याभवन सन् १९५३ ।
६८. विधिविवेक (संस्कृतमित्र) — मैत्रिकाल प्रेस प्रेम काशी, सन् १९०३ ।
६९. विग्रहविवेक (संस्कृतमित्र) — मद्रास, सन् १९३२ ।
७००. विवेकमुद्रासूत्र (शिवराज्य) — पुना संस्कृत, सन् १९२५ ।
७०१. विष्णुसंहिताभाष्य (शिवराज्य) — पुना ओरियण्टल सोरीज नं० ८, सन् १९५२ ।
७०२. वेदान्तकालान्त (प्रमत्तानन्द सरस्वती) — निर्णयमाय प्रेस बम्बई, सन् १९३८ ।
७०३. वेदान्तकालविवेक (नृसिंहाश्रम) — मैसूर विश्वविद्यालय, मैसूर, सन् १९५५ ।
७०४. वेदान्तकालान्तर हविर्दाम (दयला) (प्रज्ञानानन्द सरस्वती) — बनकता संस्करण ।
७०५. वेदान्तपरिभाषा (धर्मराजध्वरीन्द्र) — १. चौचन्द्रा संस्कृत गीरिज, सन् १९९३,
२. विलयार प्रिंटिंग प्रेस, कलकत्ता,
सन् १९०० ।
७०६. शतपथब्राह्मण — वैदिक यंत्रालय, अजमेर ।
७०७. शाण्डिल्यसूत्र (शाण्डिल्य) — प्रवामाचरण संस्कृत गीरिज नं० ४, यूनिवर्स प्रेस, इलाहाबाद, सन् १९२५ ।
७०८. शाबरभाष्य [मीनामा] (शाबरस्वामी) — विद्याविलास प्रेस, बनारस, सन् १९१० ।
७०९. श्रीदाहृदयलजी की याणी (श्री दाहू) — श्री जयराजदास स्वामी, श्री स्वामी लक्ष्मीराम चिकित्सालय, जयपुर, सन् १९५१ ।
७१०. श्रीभाष्य (लक्ष्मी टीकासंवलित) (रामानुज) — ग्रन्थमाला ऑफिस, काजीवरम्, सन् १९४१ ।
७११. श्रीमद्भगवद्गीता (शांकरभाष्यसंवलित) (महर्षि व्यास) — भारतीयविश्वविद्यालय के संरक्षण में प्रकाशित ।
७१२. श्रीमद्भागवत (महर्षि व्यास) — श्री वेङ्कटेश्वर मुद्रणालय, बम्बई, सन् १९७० ।
७१३. प्रलाकवातिक, (कुमारिल) — चोखम्बा संस्कृत गीरिज, सन् १८६८ ।
७१४. प्रवेताश्वनरोरतिषद् — गीता प्रेस, गोरखपुर, संवत् २०२७ ।
७१५. सर्वदर्शनसंग्रह (सायणमाधव) — भण्डारकर ओरियण्टल रिगर्च इंस्टीट्यूट, पुना, सन् १९५१ ।
७१६. सर्वदर्शनसंग्रह (हिन्दी अनुवाद सहित) (सायणमाधव) — चोखम्बा संस्कृत गीरिज, सन् १९६४ ।
७१७. सरस्वतीभवन स्टडीज पत्रिका, भाग-३ — सरस्वती भवन, वाराणसी, सन् १९२४ ।
७१८. सत्त्वशरीर (सर्वज्ञानमूर्ति) — काशिका सनातन, सन् १९४४ ।
७१९. सांख्यकारिका (ईश्वरकृष्ण) — श्री गुरुमण्डलाश्रम हरिद्वार, सन् १९८७ ।

१२०. मास्यतत्त्वबोमुदी (बिद्वत्सोपिणी सवलिता) (वाचस्पति मिश्र) — श्रीगुरुभक्ताना-
श्रम, हरिद्वार, संवत् १९४४ ।
१२१. सांख्यसूत्र (कविल) — भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी, सन् १९८० ।
१२२. साग्योपनिषद् — काशी संस्कृत सोरीज नं० ११०, सन् १९३५ ।
१२३. सिद्धान्तबिन्दु (मधुसूदन सरस्वती) — काशी संस्कृत सोरीज नं० ९७, सन् १९२८ ।
१२४. सिद्धान्तलेशनग्रह (अण्णदीक्षित) — जोधम्बा संस्कृत सोरीज, सन् १९१६ ।
१२५. सर्ववेदान्तसिद्धान्तसारसंग्रह (शंकराचार्य) — पूना ओरियण्टल सोरीज नं० ८ ।
१२६. स्वाध्यायमञ्जरी (मल्लिकार्जुन) — लखनऊ संस्कृत एवं प्राकृत सोरीज, सन् १९३३ ।
१२७. हेतुचिन्तुटीका (अर्घटभट्ट) — वाचस्पति ओरियण्टल सोरीज, सन् १९४६ ।

ENGLISH

128. A History of Indian Philosophy Vols I—V, (S. N. Das Gupta) — (i) Cambridge University Press, London, Second Impression
(ii) Motilal Banarsidass, 1975.
129. A History of South India, (Nilkanta Shastri) — Oxford University Press, 1955 A. D.
130. A Source Book in Indian Philosophy, (S. Radhakrishnan & Moore) — Princeton University Press, 1957 A. D.
131. An Introduction to Indian Philosophy, (S. Chatterjee & D. Datta) — University of Calcutta, 1948 A. D.
132. Catalogus Catalogorum, (Theodor Afrecht) — Leipzig, 1891 A. D.
133. History of Dharmasāstra, (P. V. Kane) — Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1930 A. D.
134. History of Indian Logic, (Satish Chandra Vidyabhu Shara) — Motilal Banarasidas, 1971 A. D.
135. History of Indian Philosophy (Umesh Mehra) — Allahabad Edition, 1966.
136. Indian Philosophy, (S. Radhakrishnan) — George Allen & Unwin Ltd., Ruskin House, 40 Museum Street, W. C. 1, London, 1948 A. D.
137. Lights on Vedānta (V. P. Upadhyaya) — The Chowkhamba Sanskrit Series office Varanasi, 1959
138. Prabhākara School of Purvamīmāṃsā, (Dr. Ganga Nath Jha) — Proceedings of the Second Oriental Conference, Calcutta.
139. Systems of Buddhist Thought (S. Yamakami) — Calcutta University.
140. The Early History of India, (Vincent A. Smith) — Oxford University Press, 1908 A. D.

141. The Holy Bible—Bible Meditation League, Columbus, Ohio.
142. The Rāmāyana of Bālmēeki, (Bālmēeki)—The D. A. V. College Sanskrit Series No. 17—20. Lahore.
143. Vācaspati Mīśra on Advaita Vedānta, (Dr. S. S. Hasurkar)—Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, Darbhanga, 1958.

अशुद्धि-संशोधन

| पृष्ठ | पंक्ति | मशुद्ध | शुद्ध |
|-------|----------------------|-------------------------------|------------------|
| ४ | ३६ | न्यायकणिका | न्यायकणिका |
| ५ | ५ | विद्यास्रोत | विद्यास्रोत |
| २ | १२ | वाग्दूषी | वाग्दूषी |
| ५ | ३५ | प्रतीयमान | प्रतीयमान |
| ६ | ५ | संस्कारिता | संस्कार्यता |
| ६ | २१ | नमतस्तक | नतमस्तक |
| ८ | १८ | वाङ्मय | वाङ्मय |
| १५ | १३ | अनुपेक्षणी | अनुपेक्षणीय |
| १७ | २३ | Add 'A' before 'History.....' | |
| २३ | १२ | आचार्य | आचार्य |
| २४ | ३५ | ऋजु | ऋजु |
| ३१ | ६ | शारीरिक | शारीरिक |
| ३७ | ११ | सुलझाने | सुलझाने |
| ३८ | २६ | पक्षीकरण | पक्षीकरण |
| ३८ | २१ | जैसासिक | जैसा कि |
| ३६ | २८ | जीव | जीव |
| ४१ | १६ | आवश्यकता | आवश्यकता |
| ४५ | २७ | कि | कि |
| ४७ | २ | नैष्कर्म्यसिद्धि | नैष्कर्म्यसिद्धि |
| ४६ | २७ | रुचिकार | रुचिकर |
| ५३ | २ | ओर | ओर |
| ५४ | ३१ | ३३ | १३ |
| ५५ | १६ | वाद्य | वाद्य |
| ५६ | १० | स्मर्यमाणता | स्मर्यमाणता |
| ५८ | २८ | न्यायवास्तिक | न्यायवास्तिक |
| ६३ | ६, ११, १२, १६, १८ | प्रप्रंच | प्रस्थ |

| पृष्ठ | पंक्ति | अनुवाद | पद |
|-------|----------|--------------|----------------|
| ६५ | ६ | मे | म |
| ६५ | १५ | वं | सर्व |
| ६६ | २ | परिक्लाम | परिणाम |
| ६६ | १० | मानने होगी | माननी होगी |
| ६८ | २६ | देनाक | देयताक |
| ७० | २७ | पाता | पाया |
| ७१ | ६ | जल, जल | जल |
| ७१ | ११ | अग्रामगिक | अग्रामगिक |
| ७४ | ८ | सयोगादि | सर्वांगादि |
| ७५ | १३ | उपलब्धि | उपलब्धि |
| ७६ | १६ | प्रदर्शन | प्रदर्शन |
| ८२ | १२ | लिङ्ग | लिङ्ग |
| ८३ | ६ | आमा | आत्मा |
| ८३ | १८ | चाक्षुष | चाक्षुष |
| ८३ | ३३ | ब्रह्मेणु | ब्रह्मेणु |
| ८६ | २१ | शनशमादि | शमदमादि |
| ८८ | ३० | व्यक्तिरेक | व्यक्तिरेक |
| ९० | ३६ | व्यवहृत | व्यवहृत |
| ९७ | १३ | तदभावे | तदभावे |
| ९८ | १२ | प्रपचः | प्रपचः |
| १०६ | ३१ | कर्म | कर्म |
| ११० | ६ | समयच्छिन्ना | समयानवच्छिन्ना |
| १११ | २७ | शकर | शकर |
| ११४ | F.N. ४५ | सर्वमशयाः | सर्वमशयाः |
| ११६ | F.N. ७१ | अविद्येति | अविद्येति |
| ११६ | F.N. ८६ | अमुमेव | अमुमेव |
| ११७ | F.N. १०६ | पक्तियां | पक्तियां |
| १२० | १५ | Vācaspati | Vācaspati |
| १२० | ३६ | तत्त्वसंग्रह | तत्त्वसंग्रह |
| १२१ | ६ | संग्रह | संग्रह |
| १२३ | ३४ | उपवप | उपवप |
| १३० | १६ | पूर्व | पूर्व |
| १३२ | १६ | आक्षेप | आक्षेप |
| १३३ | २ | उपलब्ध | उपलब्ध |
| १३३ | २१ | अणु | अणु |

| पृष्ठ | पंक्ति | अशुद्ध | शुद्ध |
|-------|-------------|-------------------------|-------------------------|
| १३४ | २१ | अभिधर्मकोश | अभिधर्मकोश |
| १३४ | अन्तिम | प्रजा | प्रजा |
| १३५ | २ | प्रतिपक्षया | प्रतिपक्षया |
| १३८ | १३ | मौलान्तिक | मौलान्तिक |
| १३८ | १८ | " | " |
| १३९ | २ | शास्त्रकार | शास्त्रकार |
| १४४ | ६ (तीचे से) | होता है । ^{१२} | होता है । ^{१२} |
| १४६ | ३ (तीचे से) | जो | जो |
| १४९ | १२ | निरास | निरास |
| १६१ | ९ | निश्चित | निश्चित |
| १६३ | २ | जसा | जसा |
| १६६ | ११ | स्मृतिकाकार | स्मृतिकाकार |
| १६७ | १७ | प्राप्ति | प्राप्ति |
| १६७ | १७ | प्रतिपादित | प्रतिपादित |
| १६७ | २४ | विद्वान् | विद्वान् |
| १६८ | ३ | वोत्सन्नाग्निरनग्निको | वोत्सन्नाग्निरनग्निको |
| १६८ | २१ | यावदुपाधिचिद्यमान | यावदुपाधिचिद्यमान, |
| १६८ | ३० | भास्कर ने | भास्कर के |
| १७० | ४ | क्रिया | क्रिया जाए |
| १७३ | १६ | सिद्धान्त | सिद्धान्त |
| १७४ | ७ | पूर्व | पूर्व |
| १७४ | १० | ऽमृततत्त्वमेति | ऽमृतत्वमेति |
| १७५ | १६ | कहा | कहा है |
| १७७ | २१ | जीव | जीव |
| १७७ | ३० | ग्रह | ग्रह |
| १७८ | ३ | पदार्थ | पदार्थ |
| १७८ | १० | देती | देती |
| १७८ | २७ | विशेषणात् | विशेषणात् |
| १७८ | २९ | स्त्रोत | स्त्रोत |
| १७९ | २० | विकारावृत्ति | विकारावृत्ति |
| १८१ | २२ | आवश्यकता | आवश्यकता |
| १८३ | २४ | खड्गी | खड्गी |
| १८४ | २७ | प्राप्त | प्राप्त होता |
| १८५ | २० | तत्त्वप्रदीपिका | तत्त्वप्रदीपिका |
| १९० | ६ | अह | अहं |

| पृष्ठ | पंक्ति | अष्टाङ्ग | शुद्ध |
|-------|---------|--------------------|--------------------|
| १६१ | २२ | लिङ्गमित्यभिधीयते | लिङ्गमित्यभिधीयते |
| १६४ | ५ | आवृत्त | आवृत्त |
| १६४ | २५ | काय | काय |
| १६७ | ६ | अज्ञानाधत्ता | अज्ञानाधत्ता |
| २०५ | F.N. ६७ | को० | को० |
| २१४ | ६ | स्वर्ण | स्वर्ण |
| २१७ | १७ | भास्काचार्य | भास्काचार्य |
| २१६ | १४ | वात्तिकार | वात्तिकार |
| २२३ | २ | विरुद्धो | विरुद्धो |
| २२६ | ८ | मंगल | मंगल |
| २२६ | ६ | सयोग | सयोग |
| २२६ | १८ | गत्वा | गत्वा |
| २३० | २१ | शंका | शंका |
| २३० | २४ | स्व | स्व |
| २३१ | २० | चित्सुखाचार्य | चित्सुखाचार्य |
| २३८ | ५ | प्रपञ्च | प्रपञ्च |
| २३६ | १५ | प्रमराजाध्वरीन्द्र | प्रमराजाध्वरीन्द्र |
| २४१ | २२ | ब्रह्मानन्द | ब्रह्मानन्द |
| २४३ | ४ | ग्रन्थ | ग्रन्थ |
| २५० | ४ | सिद्ध | सिद्ध किया है |
| २५० | २१ | आवरणभग | आवरणभग |
| २५६ | १५ | न्यायवृत्त | न्यायवृत्त |
| २६३ | १८ | वेदेषामन्वित | वेदेषामन्वित |
| २७० | १२ | मीनाचलम्बन | मीनाचलम्बन |
| २७२ | F.N. २० | कीर्तिश्री | कीर्तिश्री |
| २७२ | F.N. २० | वेङ्कटेश्वर | वेङ्कटेश्वर |

नामानुक्रमणिका

[ग्रन्थ, लेखक, महत्त्वपूर्ण व्यक्ति]

| | |
|---|---|
| अक्षपाद/न्यायसूत्रकार/न्यायदर्शनकार— १३, १८५ | अमलानन्द सरस्वती/कल्पतरुकार/वेदान्त- कल्पतरुकार—२७, ५७, ९०, ९१, |
| अक्षपट्टानन्द यतिराट् ; अतिराट्—२२०, २२१, २५८ | ६३, ६४, ६५, ६८, ७०, ७१, ७२, ८०, ८२, ८२, ८३, ८४, ८५, ८६, ८८, १००, १०५, १०६, १२४, |
| अच्युत—४३, ४६ | १३३, १६५, १७४, १७७, १७८, १८१, १८४, १८२, २१८, २१९, |
| अद्वैतकोस्तुभ/अद्वैतचिन्ताकोस्तुभ—२५४, २५५, २६४ | २२१, २४०, २५७, २५८ |
| अद्वैतग्रन्थकोश—२१४ | अर्जुनभट्ट—५० |
| अद्वैतरत्नकोश—२५८ | अष्टवधौप—१२८ |
| अद्वैतरत्नरक्षण—२३६, २६२ | असंग—१२८ |
| अद्वैतसिद्धि—२६१ | आगमशङ्कर—३, २६४ |
| अद्वैतसिद्धिकार २४५ | आत्मतत्त्वविवेक—१३८, २०२, २१५ |
| अद्वैतानन्द सरस्वती/ब्रह्मविद्याभरणकार— २२१, २२८, २२९ | आत्मस्वरूप—२७ |
| अद्वैतानुभूति—२५ | आत्रेय—२२ |
| अनन्तवीर्य—२०३ | आनन्दगिरि—२६, २२१, २२८, २२३, २२४, २२५ |
| अनुभवानन्द—२१८ | आनन्दबोध—२२६, २३०, २३१ |
| अनुभूतिस्वरूपाचार्य—२१४ | आनन्दात्म यती—२१८ |
| अन्ययोगव्यवच्छेदस्तोत्र—१२४ | आफरेष्ट/आफरेष्ट सूची—१२, २१८ |
| अप्ययदीक्षित/परिमलकार / सिद्धान्तलेश- संग्रहकार—८०, ८६, १०५, १०६ १६१, १६२, १६३, १६४, २१६, २२०, २२१ | आभोग—२०, १२१, २१६, २२०, २५७, २५८ |
| अभिज्ञानशाकुन्तल—११, १८ | आश्वमेध—२२ |
| अभिधर्मकोश—१३४, २०० | इष्टसिद्धि—११५ |
| अभिधर्मकोशटीका—२००, २०३ | ईशवास्योपनिषद्—१७१, २१२ |
| अभिधर्ममहाविभाषाशास्त्र—१३४ | ईश्वरकृष्ण—१४, १२४ |
| | ईश्वरसेन—१२८ |

उदयनाचार्य—२, ३, १३, १६, ७५,
१३८

उद्योतकर—५, १३, १६, ३२, १२८,
१६६

उपदेशसाहस्री—४७

उपवर्ष/वृत्तिकार—१०, १४, २६, १०४,
१०५, १०६, १२३, १७६, १६३,
१६५

ऋक्/ऋग्वेद—२१, ७६, ११६, १२६,
२१६, २१७, २५७

ऋजुप्रकाशिका—२१८, २२०, २२१,
२५८

ऋजुविमला—१०, ११

ऋषभदेव—१४३

औडुलोमि—२२, २३

कठोपनिषद्—११६, २११, २२५, २३३,
२५०

कपर्दी—२८

कपिल—२५७, २५८

कबीरदास—११२

कमलशील—११, १३, ८६, १२८

कल्पतरुपरिमल/परिमल—११६, १२०,
१२४, २१४, २१६, २१६, २५७

काठकोपनिषद्—१२२, १४५, २२८,
२५४

कालिदास—११, २६४

काशकृत्स्न—२२, १६०, १६१, २१०

कुमारिल—४, ६, १०, १२, २७, २८,
३२, ३३, ४१, ५२, ५४, ८४, ८८,
१०१, १२१, १२२, १२८, १३६,
१४४, १४५, १५४, २१५, २१७,
२३३, २३५

कोत्स—२१७

कोर्यातकी ब्राह्मण—२०५

खण्डनखण्डसाध—१६, २०४

खण्डनोद्धार—१

गंगानाथ झा—१०, २०४

गरुडपुराण—११६

गीताभाष्य—४३

गुरुचन्द्रिका—२६२, २६३, २६४

गुहदेव—२८

गोपीनाथ कविराज—२, १६, ४३, ४४

गोविन्द भगवत्पाद—२४, २५

गोविन्दानन्द/रत्नप्रभाकार—२२१, २२६,
२२७

गोडपादाचार्य/गोडपाद—२३, २४, २५,
३३, ७३, १६४, १६८

गोडपादकारिका/माण्डूक्यकारिका—२३,
४७, ४८, ११८, १६८, १६६, २११

चन्द्रकीर्ति—३६, १२८

चन्द्रिकाव्याख्या—४४

चित्मुखाचार्य/तत्त्वप्रदीपिकाकार—१८५,
१८७, २१६, २१८, २२६, २३१,
२३३, २३४

छान्दोग्योपनिषद्—१८, २१, २२, २८,
२६, ४७, ७०, ७१, १०२, ११४,
११७, ११६, १२३, १५०, १६६,
१७४, १७६, २०४, २०७, २०६,
२१२, २१३, २५४

जयन्त भट्ट—३, ४, ११, १४

जाबालोपनिषद्—१६८, २१२

जैनदर्शनसार—२०३, २१५

जैमिनि/मीमांसासूत्रकार—१०, २२, २३,
१४८, १८६, १८३

जैमिनिसास्त्र—१४८

जैमिनिसूत्र/मीमांसासूत्र—१०, १६, २६,
५४, ६८, १२३, १५०, १५२, १६७,
२०३, २०४, २०५, २१५, २१६

ज्ञानधो—२, ३, ४, ११, १३, ७५, १३८,
१५०

ज्ञानश्रीनिवाद्यावली—११८

टुपटीका—१०

टंक—२८
 तत्त्वटीका—४४
 तत्त्वप्रदीपिका / चित्तुष्टी—१८५, १८७,
 १८८, २१५, २१६, २६०, २६१
 तत्त्वप्रदीपिकाव्याख्या—२१५
 तत्त्वविन्दु/शब्दतत्त्वविन्दु—६, १२, १३,
 १७, १८, १९, ३३
 तत्त्वबोधिनी—१८६, १९०, २१५
 तत्त्ववैशारदी—१०, १४, १६, २०, ३३,
 ३४
 तत्त्वसंग्रह—३, १३, १२०
 तत्त्वानुसन्धान—२५४, २६४
 तन्त्ररहस्य—२०५
 तन्त्रवार्तिक—१०, २७, ४४, ४७, १२१,
 १२२, २०३, २०४, २०५, २१५
 तर्कभाषा/तर्कभाषाकार—१२२
 तात्पर्यपरिशुद्धि / न्यायवार्तिकतात्पर्यपरि-
 शुद्धि—३, १३, १७
 तैत्तिरीयोपनिषद्—६६, ११७, ११९,
 १५०, १७१, १७२, २०४, २०५,
 २१२
 तैत्तिरीय ब्राह्मण—४
 तैत्तिरीयसंहिता—१६३, २०३, २०४,
 २०५
 त्रिलोचन/त्रिलोचनाचार्य—३, ४, ११,
 १७
 दिङ्नाग—११, १३, ३३, १२८, १३६
 बोधिति—२०२
 द्रविड—२८
 धर्मकीर्ति / प्रमाणवार्तिककार—३, ११,
 १३, ३३, १२८, १३७, २००, २०१,
 २०२, २३७
 धर्मपद—५७
 धर्मशाल—२, १२८
 धर्मराजाध्वरीन्द्र, वेदान्तपरिभाषाकार—

६६, १८८, २२६, २३६, २४०,
 २४१
 धर्मोद्देशाद्य शास्त्री—२०४
 धर्मोत्तर/धर्मोत्तराचार्य / धर्मोत्तरप्रदीप—
 ३, १३८, २०१
 नयनप्रसादिनी—२६१
 नागार्जुन—१२८, १६८
 नारद—२३६
 नारायणतीर्थ—६७
 नारायणानन्द सरस्वती / वार्तिककार—
 ६६, १६३, १६४, १६५, २१६
 नारायणीटीका—११६
 नारायणेश्वर—२२०
 नारायणोपनिषद्—१७५
 नाथकरतन—२०५
 निषण्डु—१७४, २१३, २१७
 निरुक्त—२५७
 नीलकण्ठ शास्त्री—२१८
 नैष्कर्म्यसिद्धि—२६, ३०, ४४, ४५, ४७
 नृग—२, ३, ७, १६, १७
 नृसिंहाश्रम—१८६, १९०
 न्यायकणिका—२, ४, ६, १०, ११, १३,
 १४, १७, १८, १९, ३२, ५२, ७३,
 ११३, ११८, १६६, २३५
 न्यायकुसुमाञ्जलि—७५, ११८, ११९
 न्यायनिर्णय—२२२, २२३, २२४, २२५,
 २५६
 न्यायप्रकाश—४
 न्यायत्रिन्दु—१३८, २०१
 न्यायभूषण—१३
 न्यायमकरन्द—२३०, २६०
 न्यायमाला—४
 न्यायमञ्जरी—३, ४, ११, १२, १४,
 १६, २०
 न्यायरत्न—४

- २४३, २४४, २४५, २४६, २४७,
२४८, २४९, २५०, २५२, २५३
- भरत—८६
- भर्तृप्रपञ्च—२६, ३०
- भर्तृमित्र—१०, १८
- भर्तृहरि / वाचस्पतीयकार—१२, ११४,
१२१, १५५, १६०
- भट्टालकारटीका—१७
- भामिनी—अनेकत्र
- भामतीतिलक—२१८
- भामतीविलास—२१८
- भामतीव्याख्या—२१८
- भारतीय दर्शन—व्याध्वैतशेषिक(धर्मप्रनाय
शास्त्री)—२०४
- भारतीय दर्शन (गैरोला)—१७
- भास्ति—२८
- भास्तिवैदिक—२६
- भास्तिदास—१०
- भास्तिवैदिक—१३
- भास्तिराचार्य—२६, ३०, ४६, ५३, ८४,
१२५, १५५, १५६, १५७, १५८,
१५९, १६०, १६१, १६२, १६३,
१६४, १६५, १६६, १६८, १६९,
१७०, १७१, १७२, १७३, १७४,
१७५, १७६, २०६, २०७, २४६,
२६६, २६७, २६८, २६९, २७०
- भास्तिभाष्य—४४, ५३, ११३, १६६,
२०६, २०७, २०८, २०९, २१०,
२११, २१२, २१३
- मण्डनमिश्र/मण्डन—४, ८, १०, ११,
१२, १६, २६, ३०, ३२, ५७, ५८,
७४, १८१, २३४, २६७, २६८,
२७०
- मधुसूदन सरस्वती/अद्वैतसिद्धिकार—६९,
२२६, २३५, २३६, २३७, २३८,
२३९, २४५, २४७, २४८, २४९, २५३
- मनु, गङ्गमृति—४६, ११०, ११६, १२२,
१२४, १४४, १६६, २५७
- मन्त्रिपण—११०, १३१, १७६
- महादेव सरस्वती—२२६, २५४, २५५
- महादेवी वर्मा—१६७
- महाभारत—१६, १६६
- माहेश्वर—२०४
- माहेश्वरयोगनिषद्—२३, ४८, ११८,
१६८, १६९, २११
- माहेश्वरयोगनिषद्भाष्य—२८
- माधवाचार्य—१६७
- माध्यमिककारिका—१६८, २६३
- मुण्डकोपनिषद्—१००, ११४, ११६,
१२१, १२२, १५०, १७१, १७६,
१६५, २०६, २१०, २१२, २६३
- मिश्रबाणी (पत्रिका)—१६, १७, २०
- मीमांसानुक्रमणी—१०
- मीमांसा-यावप्रकाश—१७
- यजुः—७६
- यज्ञोमित्र—१३८
- यास्काचार्य—२१७
- मुक्तिदीपिका—१४, २०, १११
- मुक्तिदीपिकाकार—१११
- योगसूत्र/पातञ्जलयोगसूत्र—११४, ११६,
१२४
- योगवासिक—१५
- रंभनाथ—२२०
- रघुनाथशिरोमणि—१३८
- रघुवज्र—२६४
- रत्नकीर्ति—२, ३, ११, १३, ७५, १३८
- रत्नकीर्तिसिद्धिदायिनी—२
- रत्नकोश—२२०, २५८
- रत्नकोशप्रकाशिका—२२०
- रत्नप्रभा—२२६, २२७, २५६, २६०
- रससूत्र—२५
- राजवासिक—१४, २०

शवानुत्र/श्रीभाष्यकार—१५१, २०५
 शवानुत्र (व्याख्यानमात्रा के टीकाकार)
 —१५१, २०५
 शङ्ख महाभाष्यकार—२००, २०८
 शक्तिटीकाकार—१३
 शङ्खनाम्नय—१३१, १६६, २००
 शङ्खनाम्नय—२, १६
 शङ्खनाम्नय आभोकार—२२०, २५८
 शङ्खनाम्नय—५८, १२८, १३४, १३७,
 १३८
 शङ्खनाम्नय—११८, १२१, २०६, २१४
 शङ्खनाम्नय—२३२, २३८, २६२
 शङ्खनाम्नय—प्रायेण
 शङ्खनाम्नय गौरीला—१७
 शङ्खनाम्नय गौरीलापनिषद्—१७५
 शङ्खनाम्नय २० 'शङ्खनाम्नय'
 शङ्खनाम्नयभाष्य—१२१
 शङ्खनाम्नय—१८०
 शङ्खनाम्नय (शङ्करभाष्य पर)—१६३, २१६
 शङ्खनाम्नय (मुन्दर पाण्ड्य)—२७
 शङ्खनाम्नय (शङ्करभाष्य पर शङ्खनाम्नय)
 शङ्खनाम्नय—१०, १४, १६३, १६५
 शङ्खनाम्नय—२१५
 शङ्खनाम्नयतासिद्धि—५८, ११५
 शङ्खनाम्नय—१५
 शङ्खनाम्नय—२७
 शङ्खनाम्नय—१६७
 शङ्खनाम्नय—४, १०, १२, २६, ३२,
 ११८
 शङ्खनाम्नय प्रसाद—२०६
 शङ्खनाम्नय—२६, ११५
 शङ्खनाम्नय/हृष्टसिद्धिकार—५८
 शङ्खनाम्नय—१३
 शङ्खनाम्नयनामभाष्य—४७
 शङ्खनाम्नय—१६८
 शङ्खनाम्नय/कलरतक—१६, २०, ४४,

११५, ११६, ११७, ११८, १२०,
 १२१, १२२, १२३, १२४, १२५,
 २११, २१३, २१४, २१५, २१६,
 २१८, २१९, २२०, २२१, २२३,
 २२८, २६२
 शङ्खनाम्नय—१८६, १६०, २१५
 शङ्खनाम्नय (गौरीला प्रेस)—२०४
 शङ्खनाम्नय डीनराम—१७, २५७
 शङ्खनाम्नयभाष्य—६३, ११६, २१५,
 २६२, २६४
 शङ्खनाम्नय गुरु—२०५
 शङ्खनाम्नय/शङ्करभाष्यकार—६, ११, १४४
 शङ्खनाम्नय/शङ्करभाष्यकार—८६, १४८, १७५
 शङ्खनाम्नय शङ्कर—४२
 शङ्खनाम्नय शङ्कर—१०, १२, ५२, ५४,
 ६८, १००, १०१, १२३, १३८, २३१
 शङ्खनाम्नय—४३
 शङ्खनाम्नय—३, १३, ३२, १२८
 शङ्खनाम्नय/मीमांसाभाष्य—१०, १६,
 ४७, ५२, १००, १०१, ११३, ११४,
 १५१, १५३, १६८, २०२, २०६,
 २१५, २१७, २४५
 शङ्खनाम्नय मिश्र—१०, २०६
 शङ्खनाम्नय शङ्करोपनिषद्—३६, ११८, १४५,
 १६७, २०४, २१०, २१२, २१३,
 २४०, २५७
 शङ्खनाम्नय—२१६
 शङ्खनाम्नय—१०, ६३
 शङ्कर/शङ्कराचार्य—अनेक
 शङ्करभाष्य/शङ्करभाष्य—२१, २५, ८६, ८८,
 ११०, १४६, १६६, २०५, २१४,
 २१६, २४७, २५४, २६४
 शङ्करभाष्य—११०, १२४
 शङ्करभाष्य—१०, १२, १८, १२,
 ११३, १२०, २०५, २०६, २३५,
 २६३

न्यायरत्नमाला—१५१, २०५

न्यायरत्नाकर—१८

न्यायरत्नावली—२४४, २६२, २६३,
२६४

न्यायवार्तिक/वार्तिक—१३

न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका / तात्पर्यटीका—

२, ६, १०, १३, १४, १७, १९, २०,
३३, ५८, ७५, ११५, १६६, २५६,
२६०

न्यायसूचीनिबन्ध / न्यायनिबन्ध—१, २,

१०, १४, १६, १९, ३३

न्यायसिद्धान्तमुक्तावली—११८

न्यायसूत्र—१२, १४, ११४, १६६, २१५

पक्षित स्वामी/वात्स्यायन/न्यायभाष्यकार

—१३, ३२, ६१, १३१

पतञ्जलि/योगसूत्रकार/योगदर्शनकार—

६, ४१, ७६, ११०

पंचपादिका—१५, २७, ३१, ४६, ४८,

४९, ८५, ६५, ११४, १२१

पंचपादिकाविवरण/विवरण—४६, ११६,

१२१

पंचशिलाचार्य—१०६

पञ्चपादाचार्य/पंचपादाचार्य / पंचपादिका-

चार्य—१५, ३१, ४१, ४६, ६६,

७६, ८४, ८५, ६३, ६४, २६६

पाण्डुरंग वामन काणे—१६

पार्थसारथि मिश्र—१८, १९, ६३, १५१,

२०५

प्रकटार्थ/प्रकटार्थकार/प्रकटार्थ विवरण—

१९, १७७, १७८, १८०, १८१,

१८४, २१६, २६६, २७०

प्रकरणपंचिका—११, २०६

प्रकाशात्म/प्रकाशात्मयती/विवरणकार—

३१, ४६, २२६

प्रज्ञाकरमुस्त—३

प्रज्ञानन्द सरस्वती—२५७

प्रज्ञात्मरूप—१८७, २३४

प्रबोधपरिशोद्धिनी—४४

प्रभाकर—६, ६, १०, ११, १३, ५१,

५८, ५९, १२८, १५१, १५३, २३०,

२४४

प्रमाणमाला—२६०

प्रमाणमीमांसा—२५५, २५६, २६५

प्रमाणवार्तिक—१३१, १६६, २०१,

२०२, २०३, २१५, २६१

प्रमेयरत्नकोश—२५८

प्रश्नोपनिषद्—२०४

बलदेव उपाध्याय—१६

बादरायण—२३, १४८

बादरि—२२

बुद्ध—२५

बृहती—१०, ११, १५१

बृहदारण्यकोपनिषद्—२६, २८, ५२,

६६, ८६, १००, १२०, १२१, १५०,

२०७, २१२, २१४, २४०

बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य—२६, २८,

४०, ४४, १२०, १५०

बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवार्तिक—३०,

२६४

बोधायन—२६

ब्रह्मतत्त्वसमीक्षा/तत्त्वसमीक्षा—६, १२,

१३, १४, १७, १८, १९, १६६

ब्रह्मवत्—२६, २७, ३०

ब्रह्मानन्दी—२८

ब्रह्मविद्याभरण—२२८, २२९, २६०

ब्रह्मसिद्धि—१२, १४, २६, ४५, २६७

ब्रह्मसूत्र—अनेकत्र

ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य / शारीरकभाष्य—

अनेकत्र

ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्यवार्तिक/ब्रह्मसूत्रभाष्य-

वार्तिक/वार्तिक—६८, १२२

ब्रह्मानन्द सरस्वती—२२६, २४१, २४२,

- श्रीवृत्तिप्रभाकर—११६
 सतीशचन्द्र विद्याभूषण—२
 सनातन मिश्र—२०
 सरयूप्रसाद उपाध्याय—२०४
 सरस्वती भवन स्टडीज—१६, १६
 सर्वज्ञात्म मुनि/संशोधनशरीरकार—३४,
 ६२, १६३, १६४, १६५, १६६
 सर्वदर्शनसंग्रह—४३, ११५, १२०, १६७,
 १६८, १६९, २०१, २३५, २६१
 सर्ववेदान्तसिद्धान्तसारसंग्रह—४७
 संशोधनशरीरकार—४७, ११६, १२६, २१६,
 २४६
 सन्तदास—११२
 साम—७६
 सायणमाधव / सर्वदर्शनसंग्रहकार—२२६,
 २३४, २३५
 सिद्धान्तविन्दु—६६
 सुखप्रकाश—२१८
 सुन्दरपाण्ड्य—२७, २८
 सुबह्मण्य शास्त्री—२०
 सुरेन्द्रनाथ दास गुप्ता—२
 Abhidharma-Mahāvibhāṣāsāstra
 —20, 201
 A History of Indian Logic—16,
 17, 258, 265
 A History of Indian Philosophy—
 16, 17, 18, 19, 20, 43, 45, 46,
 111, 116, 214, 15, 257, 258,
 259, 260, 261
 A History of South India—257
 An Introduction to Indian Philo-
 sophy—197, 205
 Bible—117
 Catalogus Catalogorum—19, 257
 D. Dutta—197
 History of Dharmaśāstra—16
 सुरेश्वराचार्य/सुरेन्द्र/वाल्मीकि—२६,
 ३०, ३४, २५३
 सांख्यकारिका—१४, १७, १०६, ११७,
 १२०, १२४, १६७, २०४, २१४,
 २१५
 सांख्यतत्त्वकौमुदी—८, १०, १४, १८,
 २०, ३३, १२४, १६७, १६८, २१५,
 २५६, २६०
 सांख्यप्रवचनभाषा—१२४
 सांख्यसूत्र—२०४
 सिद्धान्तविन्दु—६६, ११६, २५३, २६२,
 २६३, २६४
 सिद्धान्तलेखसंग्रह—११७
 स्फुटार्था—१३८
 स्फोटसिद्धि—१२, २६
 स्वात्वादमञ्जरी—१२४, १६६, २१३
 हरि—१०
 हेतुविन्दुटोका—५२, ११३
 हेमचन्द्राचार्य/हेमचन्द्रसूरी—११०, १७६,
 २५५
 Indian Philosophy—43
 Proceedings of the Second Oriental
 Conference, Calcutta—18
 S. Chatterjee—197
 S. N. Das Gupta—64, 69
 S. S. Hasurkar—61, 84
 S. Radha Krishnan—18
 Saraswati Bhawan Studies—19
 S. Subramania Śāstri—20
 S. Yamakarim—200, 201
 Systems of Buddhistic Thought—
 200
 The Early History of India—257
 Vācaspati Miśra on Advaita
 Vedānta—117

लेखक—(शॉ०) ईदवर सिंह

जन्म-स्थान :

निजामपुर, दिल्ली-११००८१

शिक्षा :

दिल्ली से हायर सेकण्ड्री, संस्कृत में विशेष योग्यता;
राजस्थान मा० शि० बोर्ड से उपाध्याय, स्वर्णपदक;
राजस्थान विश्वविद्यालय से बी० ए०, योग्यता-
क्रम में चतुर्थ स्थान, राष्ट्रीय छात्रवृत्ति; जोधपुर
विश्वविद्यालय से एम० ए० (संस्कृत), स्वर्णपदक;
विश्व० अनु० आयोग छात्रवृत्ति पाते हुए जोधपुर
विश्वविद्यालय से पी० एच० डी० ।

विशेष अध्ययन :

भारतीय दर्शन ।

अध्यापन :

प्राक् आर० एल० (राजकीय) महाविद्यालय,
कालाबेरा (राजस्थान);
राजकीय महाविद्यालय, जाहपुरा, (राजस्थान);
जोधपुर विश्वविद्यालय, जोधपुर;
एस० एस० बी० कॉलेज, हापुड ।

साम्प्रतम् :

महर्षि दयानन्द विश्वविद्यालय, रोहतक ।



मंथन

पब्लिकेशन्स

22-R

मॉडल टाउन

रोहतक-124001